

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE TEORÍA E HISTORIA DE LA EDUCACIÓN



TESIS DOCTORAL

Una educación filosófica:
arte de vivir, experiencia y educación

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR
Fernando Fuentes Megías

Director

Fernando Bárcena

Madrid, 2015

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Educación - Centro de Formación del Profesorado

Departamento de Teoría e Historia de la Educación



TESIS DOCTORAL:

Una educación filosófica. Arte de vivir, experiencia y educación.

Presentada por

Fernando Fuentes Megías

para optar al grado de doctor por la Universidad Complutense de Madrid

2015

Dirigida por

Fernando Bárcena

A mis padres, que me lo han dado todo.

A Estrella, por su amor y su paciencia sin límites.

ÍNDICE

RESUMEN	7
ABSTRACT	12
<i>Introducción</i>	17
1. El cántaro de las danaiides	18
2. Teseo en el laberinto	23
3. El hilo de Ariadna	26
4. El camino recorrido	26
5. El método.....	29
6. La cortina de Parrasio	33
7. La torre de Babel	38
 <i>Capítulo I. La filosofía como forma de vida: del arte de vivir griego</i>	40
I.1. La recuperación del arte de vivir en la Antigüedad.....	41
I.2. El retorno a los griegos.....	45
I.3. La filosofía como arte de vivir.....	53
 <i>Capítulo II. La filosofía como gnoseología</i>	57
II.1. El olvido de la filosofía como arte de vivir	58
II.2. Escapar de Hegel: la formación del profesor de filosofía	84
 <i>Capítulo III. La modulación de la psicagogía en Pierre Hadot</i>	110
III.1. Maestros antiguos	111
III.2. La filosofía como ejercicio espiritual	119
III.3. Mística, filosofía y formación del éthos	124

III.4. La filosofía en el mundo: el “sentimiento oceánico”, el valor del presente y los ejercicios espirituales.....	140
III.5. El magisterio de Sócrates: filo-sofía, diálogo y transformación del éthos	149
III.6. Pertenencia al cosmos y ejercicios espirituales	157
 Capítulo IV. En la encrucijada. Esbozo de una relación: Foucault y Hadot.	170
IV.1. Foucault y Hadot.....	171
IV.2. Hadot y Foucault	190
IV.3. Convergencias	200
IV.4. Divergencias	208
 Capítulo V. La modulación parresiástica de la psicagogía en Michel Foucault. Una lectura para la filosofía de la educación....	231
V. 1. Introducción	233
V.2. Pensar el presente.....	236
V.3. Proteo se transforma.....	249
V.4. El gobierno de los otros: gobernar con la verdad.....	274
V.5. El sujeto de la experiencia: el elefante, el sexo y la verdad	301
V.6. El sujeto descifrándose: la hermenéutica de sí	325
V.7. Repensar la relación educativa: la psicagogía parresiástica	339
V.8. La lección de Foucault.....	383
 A modo de conclusión: Educación poiética y práctica psicagógica	387
1. Educación filosófica como resistencia	388
2. Educación para el presente	393
3. La práctica psicagógica: propuesta de una educación poiética.....	431
 Bibliografía	440

La peine et le plaisir du livre est d'être une expérience.

Michel Foucault, *Préface à l'«Histoire de la sexualité»*

RESUMEN

Una educación filosófica

Arte de vivir, experiencia y educación

Introducción

Esta tesis trata de llevar a cabo una reflexión sobre el sentido de la educación, considerando para ello que la filosofía es un ejercicio de transformación del *éthos* y que ese ha de ser uno de los objetivos principales de cualquier relación de enseñanza-aprendizaje. La investigación realizada desborda lo que estas páginas pueden mostrar, pues ha supuesto, ella misma, un viaje de formación del que quien escribe estas palabras ha vuelto siendo otro distinto del que era. Tal modificación del propio ser se produce en la práctica de la filosofía y de la enseñanza a través de determinadas *experiencias* que poseen un poderoso efecto *ethopoiético* y *ethopolítico*. Así, filosofía, educación y arte de vivir aparecen estrechamente vinculadas en la vida y la obra de los pensadores que recorren estas páginas. Por ello, la lectura del pensamiento de Hadot y de Foucault que se realiza a continuación supone en cierto modo una *Bildungsroman* en la que vemos surgir los rasgos que irán definiendo el modo de ser y de pensar de ambos autores.

Síntesis

Para comprender plenamente el sentido educativo de la interpretación de la filosofía que defenderemos, es preciso retroceder hasta el momento en el que se definen y consolidan las prácticas de sí como arte de vivir. Contempladas desde la distancia, las realizaciones de la filosofía antigua nos permiten reactivar en el ejercicio del pensamiento unos vínculos con la acción que cobran todo su sentido en una actualidad marcada por el valor utilitario de la existencia. A diferencia de lo que ha ocurrido a lo largo de los dos últimos siglos, durante buena parte de la Antigüedad la filosofía fue

practicada como una forma de vida y no únicamente como actividad teórica. Los dos primeros capítulos de esta tesis tratan de recorrer los avatares sufridos por ese modo de entender la filosofía, explorando las causas por las que fue arrinconado hasta su recuperación en el último tercio del siglo XX. Se intenta probar aquí que una de las razones por las que no se produjo la revalorización del arte de vivir hasta fechas tan tardías fue la enorme influencia de la obra de Hegel, para quien la filosofía es, ante todo, desarrollo de un sistema de pensamiento que persigue el conocimiento de la Idea. Para ello, se realiza una lectura de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en las que Hegel ofrece una imagen del pensamiento helenístico que relega a las escuelas centradas en el arte de vivir a los márgenes de la historia de la filosofía. La identificación de la filosofía con el pensamiento puro lleva a Hegel a despreciar la parte de la tradición grecorromana de la filosofía que ponía el acento en el ejercicio y la transformación de sí. En el capítulo segundo se intenta esclarecer la importancia de ese análisis de Hegel en la elaboración de los currículos de filosofía en Francia a lo largo del siglo pasado. El modo en el que los profesores y los historiadores de la filosofía del país vecino han reflexionado acerca de su propia disciplina ha estado determinado en buena medida por la selección de pensadores que recogían los diseños curriculares de las diferentes etapas formativas. Con la revalorización del pensamiento de Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard y otros autores cercanos a la comprensión de la filosofía como arte de vivir, se produjo hace apenas medio siglo un renacer de la filosofía como forma de vida, que encontró uno de sus primeros y más importantes defensores en Pierre Hadot. Su artículo *Exercices spirituels* fue determinante en este sentido, influyendo profundamente en el cambio de rumbo de la filosofía de Michel Foucault.

El capítulo tercero está dedicado al modo en que Hadot fue llevado a reformular la labor de la filosofía como arte de vivir basado en la realización de una serie de ejercicios espirituales que suponían tanto un modo de comprensión de la realidad como una elección existencial. El propio Hadot fue transformando su relación con la filosofía antigua a raíz de diversas experiencias personales cargadas de un cierto misticismo, entre las que cabe destacar el sentimiento de pertenencia a un Todo que hace que el individuo se trascienda a sí mismo, experiencia que Hadot denomina “sentimiento

oceánico”, o su encuentro con la filosofía de Wittgenstein, que le hizo modificar profundamente su forma de comprender la lectura de la filosofía y el uso del lenguaje.

En el capítulo cuarto, se explora con detenimiento la relación entre Hadot y Foucault, con el fin de esclarecer las influencias mutuas, así como los puntos de encuentro y de desencuentro entre ambos. El estudio que Hadot lleva a cabo sobre la filosofía antigua como forma de vida, centrada en la realización de ejercicios espirituales cuya finalidad era la transformación del *éthos* de quien los practicaba, resonará en la ética del cuidado de sí, basada en las técnicas de sí, que Foucault desarrolla a lo largo de los años ochenta. A pesar de este importante elemento de convergencia, Foucault y Hadot no compartirán algunas ideas sobre el modo en que la filosofía como forma de vida es abandonada en Occidente, o sobre el sentido trascendente o estetizante de los ejercicios espirituales.

El capítulo quinto está dedicado a Michel Foucault, cuyas investigaciones de los años ochenta han supuesto un impulso decisivo para la recuperación de la filosofía como forma de vida y la revalorización de la filosofía helenística. Los primeros epígrafes del capítulo recorren su vida y su obra a finales de los años setenta, tratando de localizar los puntos de emergencia de los conceptos e inquietudes que irán definiendo la transformación de su pensamiento, dando lugar a una forma de comprender la filosofía de intensa orientación *ética*. El análisis del poder, que había ocupado a Foucault durante la primera mitad de la década de los setenta, se irá modulando, y derivará en el estudio de la *biopolítica* y la *gubernamentalidad*, punto de partida de su último gran proyecto, la *Historia de la sexualidad*. El poder-saber será interpretado ahora, al mismo tiempo, como saber-poder, mostrando toda su capacidad *ethopoiética* en la relación del sujeto con la verdad, que Foucault estudia tanto en la Antigüedad grecorromana como en las primeras etapas de desarrollo del cristianismo. El estudio de las formas de subjetivación se convierte en la última gran empresa del pensamiento foucaultiano, concluyendo en una monumental lectura, de casi dos años de duración, del origen, desarrollo y significación para Occidente de la práctica de la *parresía*.

Aunque Foucault no se dedicó en ningún momento al estudio específico de la educación, las investigaciones que expone en sus últimos cinco cursos del Collège de France están cargadas de referencias pedagógicas, a través de las cuales se define un modo de comprensión de la actividad filosófica sumamente fructífero para la filosofía de la educación. La filosofía como forma de vida y las artes de la existencia delimitan una relación maestro-discípulo con fuertes connotaciones *psicagógicas*. Se trata aquí de realizar una lectura desde el terreno de la filosofía de la educación que permita utilizar esas aportaciones del último Foucault para definir un modo nuevo de comprensión de la práctica pedagógica basada en el concepto de *psicagogía*. La ética del cuidado de sí, el ejercicio de la libertad en la relación del sujeto consigo mismo y con los otros, la práctica de la *parresía*, son otras tantas formas de intentar no ser gobernados a cualquier precio. La filosofía como arte de vivir hace posible también una forma de educación para el presente que constituye, al mismo tiempo, un ejercicio de resistencia, una actividad transformadora del *éthos* y una práctica de la crítica que retoma y lleva más allá de sí misma la aspiración kantiana de la salida del hombre de su minoría de edad.

La sección que cierra esta tesis incluye una aplicación de las ideas desarrolladas a lo largo de la investigación al análisis del marco legal en el que se lleva a cabo la práctica educativa en España, que muestra una influencia creciente de lo que algunos filósofos de la educación han llamado la *performatividad* y el *gerencialismo* en la educación. Las sucesivas reformas educativas acaecidas en nuestro país han intensificado progresivamente el carácter competencial de la formación, en un afán declarado de mejorar la calidad de la enseñanza en España. Pero con la búsqueda de la calidad se están introduciendo paulatinamente rasgos de carácter empresarial en la forma de comprender la educación, con los riesgos que ello supone. La terminología legal empleada, la estructura de los centros, los mecanismos de control y evaluación de las prácticas de enseñanza-aprendizaje, etc., están alejando a gran velocidad el ejercicio del pensamiento crítico de la concepción institucional de la educación.

Finalmente, se ofrece un punto de partida para elaborar una teoría de la *psicagogía* que pueda desarrollar todo su potencial en el campo de la filosofía de la educación. Se trata únicamente de esbozar los rasgos de la *psicagogía* como forma de relación pedagógica, dejando abierta la discusión que posibilite en un futuro la elaboración de una auténtica Teoría de la Psicagogía. El modo en que la *psicagogía* pueda ser practicada efectivamente, la posibilidad o no de diseñar una metodología para su aplicación, etc., son aspectos que quedan únicamente apuntados, y que habrían de constituir el empeño de una investigación futura.

Conclusiones

La filosofía comprendida como forma de vida abre un amplio campo de reflexión a la filosofía de la educación para reformular categorías como *maestro*, *discípulo*, *educación*, *experiencia*, *formación de sí* o *psicagogía*. La relectura de la filosofía griega y romana, con especial atención a las escuelas helenísticas, tal como ha sido desarrollada en el último tercio del siglo XX por autores como Hadot o Foucault, permite una aproximación a las prácticas educativas renovada, ampliando los horizontes desde los que analizar y teorizar sobre el sentido de la educación y su función sociopolítica. La *psicagogía*, basándose en el ejercicio de la *parresía*, constituye una práctica pedagógica de gran potencia *ethopoiética* y *ethopolítica* que requiere su estudio y desarrollo como contrapeso a las tendencias *performativas* y *gerencialistas* de las legislaciones educativas actuales.

ABSTRACT

A Philosophical Education

The art of living, experience, and education

Introduction

This thesis intends to bring about a reflexion on the sense of education, taking into its account that philosophy is an exercise in transforming the *ethos* and that this must be one of the main objectives of any relationship between teaching and learning. The research carried out is much more than what these pages are capable of demonstrating, and for this reason, has been a formative journey in which the writer of these words has become a different person than he was. Such a modification in one's being can be produced by means of the practice of philosophy and by means of teaching through specific *experiences* which produce a powerful *ethopoietic y ethopolitic* effect. Therefore, philosophy, education, and the art of living appear tightly entwined both in life, and in the work of the thinkers that traverse through these pages. For this reason, the reading of Hadot and Foucault's thinking made afterwards is in a certain way a *Bildungsroman* in which we see surging the characteristics that will go on defining these thinker's way of being and of thinking.

Synthesis

In order to thoroughly understand the educative direction of the interpretation of philosophy that we will defend, it is essential to go back to the moment in which the practices of the Self were defined and established as an art of living. Contemplated from a distance, the realizations of ancient philosophy allow us to reactivate, in the exercise of thinking, some links with the action that earn all of their meaning in a current time defined by its utilitarian value of existence. In contrast to what has been occurring throughout the previous two centuries, during a significant part of ancient times, philosophy was practiced as a form of life and not solely as a theoretical practice. The

first two chapters of this thesis intend to go over the historical changes which were undergone because of this mode of understanding philosophy, exploring the causes for which it was forgotten until its recuperation in the final third of the 20th century. As explored in this part, one of the reasons for which the increase in value of the art of living until such a late time in history didn't occur has a major influence in Hegel's work, from whom philosophy is, rather than any other thing, development of a thought's system in pursue of the knowledge of the Idea. To prove this point, a reading of the *Lectures on the History of Philosophy* is carried out. In this work, Hegel offers an image of Hellenistic thought that sets aside to the outside the schools centered on the art of living. The identification of philosophy with pure thought causes Hegel to disregard the part of the Greco-roman tradition of philosophy which accentuated the exercise and the transformation of the self. The intention of the second chapter is to clarify the importance of Hegel's analysis in the elaboration of the courses of study of philosophy in France throughout the past century. The way in which the philosophy professors and historians of the neighbouring country have reflected regarding their own field has been determined in good measure by the selection of thinkers that picked up the design of the courses of study of the different formative stages. With the gain in value of the thoughts of Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard and other authors related to the understanding of philosophy as a way of life, hardly half a century ago, there was a rebirth of philosophy as an art of living, which found one of its first and most important supporters in Pierre Hadot. His article *Exercices spirituels* was decisive in this sense, profoundly influencing the change of course in Michel Foucault's philosophy.

The third chapter is devoted to the way in which Hadot reformulated the work of philosophy as an art of living based on the realization of a series of spiritual exercises that assumed as much a way to understand reality as an existential choice. Hadot himself transformed his relationship with ancient philosophy as a result of diverse personal experiences influenced by a certain mysticism, including that which most stands out which is the feeling of belonging to Nature which causes an individual to transcend himself, an experience which Hadot refers to as "oceanic feeling", or with his encounter with Wittgenstein's philosophy, which caused him to profoundly modify his way of understanding philosophical literature and the use of language.

The fourth chapter explores with close attention the relationship between Hadot and Foucault, attempting to clarify the mutual influences, in such the points of agreement and disagreement between both. The study which Hadot brings about regarding ancient philosophy as a form of life, centered on the carrying out of spiritual exercises whose conclusion was the transformation of the *ethos* of whoever practiced them, will echo in the care of oneself, based on these techniques, which Foucault developed throughout the 1980's. In spite of this important converging element, Foucault and Hadot don't share various ideas on the way in which philosophy as a form of life is abandoned in the Western world, or on the transcendent sense, or aesthetic, of the spiritual exercises.

The fifth chapter is consecrated to Michel Foucault, whose research in the 1980's assumed a decisive impulse in the recuperation of philosophy as a form of life and in the increase in value in Hellenistic philosophy. The first epigraphs of the chapter examine his life and his work at the end of the 1970's, with the intention to identify the most important concepts and worries that will continue to define the transformation of his thought, giving way to a manner of understanding philosophy with an intense *ethical* direction. Foucault focused primarily on the analysis of power throughout the first half of the 1970's, adjusting it and deriving in the study of *biopolitics* and *governmentality*, which was the starting point of his greatest project, the *History of Sexuality*. The power-knowledge was interpreted at this point, at the same time as knowledge-power, showing all of its *ethopoietic* capacity in the relationship of the subject with truth, which Foucault studied just as extensively in ancient Greco-Roman times as during the first stages of the development of Christianity. The study of the forms of subjectivation turn into the last great endeavour of Foucauldian thought, concluding in a monumental research which required two years to examining the origin, development, and significance of the practice of *parrhesia* for the Western World.

Even though Foucault didn't at any time dedicate himself to the specific study of Education, the research that he did in his final five courses at the Collège de France are loaded with pedagogical references, through which we see defined a way of understanding the philosophical activity which is extremely productive within the

philosophy of Education. Philosophy as a way of life and the art of existence mark out a teacher-pupil relationship with strong *psychagogical* connotations. It is here to read from the field of philosophy of education that allows using contributions of the late Foucault to define a new way of understanding pedagogical practise based on the concept of *psychagogy*. The ethic of self-care, the exercise of freedom in the relationship of a subject with himself and with others, and the practice of *parrhesia* are other various ways to try not to be governed at any cost. Philosophy as an art of living also makes possible a way of education for the present that consists of, at the same time, a resistance exercise, a transformative activity of the *ethos*, and a critical practice that picks up and takes further the Kantian aspiration of the exit of mankind from its minority.

The concluding section of this thesis includes an application of the developed ideas throughout the research to the analysis of the legal framework carrying out the practice of education in Spain, demonstrating a growing influence in what some philosophers of education have named the *performativity* and *managerialism* in Education. The successive educational reforms taking place in our country have progressively intensified the formative competitive character, in a declared effort to improve the quality of education in Spain. However, with the search for quality, certain characteristics of the business world are gradually being introduced in the manner of understanding education, with the risks that this can imply. The legal terminology expended the structure of schools, the means of obtaining control, and the evaluation of the practices of teaching and learning, etc., are quickly moving away the critical thought from the institutional concept of education.

Finally, this thesis offers a starting point in which to elaborate a theory of *psychagogy* that can entirely develop its potential in the field of the Philosophy of Education. It intends only to outline the characteristics of the *psychagogy* as a form of pedagogical relation, leaving itself open for a discussion that could make a possible future for the authentic elaboration of a Theory of Psychagogy. The way in which *psychagogy* could be effectively practiced, the possibility or not of designing a

methodology for its application, etc., are just pointed out aspects, and that had to constitute the determination of a future research.

Conclusions

Philosophy understood as a way of life opens a wide field of reflexion for the philosophy of education in order to reformulate categories such as *teacher*, *pupil*, *education*, *experience*, *formation of the self* or *psychagogy*. The rereading of Greek and Roman philosophy, with special attention to Hellenistic schools, in the way it has been developed during the last third of the XX century by thinkers as Hadot or Foucault, allows a renewed approximation to educative practices, enlarging horizons from which analyze and theorize about the sense of education and its socio-political function. *Psychagogy*, based on the practice of *parrhesia*, constitutes a pedagogical practice endowed with a great *ethopoietical* and *ethopolitical* power, and it requires its study and development as a counterbalance to *performatives* and *managerialist* tendencies of current educational legislations.

Introducción

1. El cántaro de las danaides

Cuando se intenta desarrollar una investigación en el campo de las ciencias sociales es muy probable que el investigador, especialmente si se trata de un investigador novel (por ejemplo, aquel que realiza su tesis doctoral como primera gran investigación), acabe sintiéndose en algún momento como las danaides. Estas jóvenes, tras haber asesinado a sus esposos la noche de bodas, fueron condenadas en el Averno a transportar agua con un cántaro sin fondo. No importa cuánto tesón mostraran las doncellas, el cántaro dejaba correr impenitente su infructuosa carga. Así también, quien trata de desarrollar un estudio profundo en cualquiera de las disciplinas humanísticas, puede acabar perdiendo sus energías y sus ideas como arena que se escapa entre los dedos: cuanto más trate de aferrarlas, más deprisa parecerán huir de él. Evitar ese riesgo no es fácil, y a menudo esa suele ser la causa de que el tesinando acabe tan agotado tras ese esfuerzo que su tesis sea la primera y última aportación que hace a su campo de trabajo.

¿Por qué ocurre esto? ¿Es un mal necesario de la investigación científica o, al menos, de la investigación en ciencias sociales?

Vayamos por partes. En primer lugar, las causas. Dado que esta introducción busca salvarnos del suplicio de las hijas de Dánao, trataremos de contestar a la primera pregunta sin llevar a cabo un análisis exhaustivo de la cuestión, que nos conduciría, una vez más, ante el insaciable cántaro. Las razones más relevantes de la enorme dificultad de acotar, desarrollar y, especialmente, cerrar una investigación humanística pueden resumirse señalando los errores que a menudo se cometen:

1. *Primer pecado: proponer tesis que implican el estudio de parcelas demasiado amplias de una disciplina o, habitualmente, de varias.* Por ejemplo, tratar de ofrecer una relectura novedosa de Platón en el conjunto de su obra se antoja, hoy por hoy, una tarea suicida, incluso para el más avezado helenista. No ya la obra del propio filósofo, monumental de por sí, sino los incontables comentarios, análisis y

estudios que, desde casi cualquier perspectiva imaginable, se han llevado a cabo durante veinticinco siglos, harían imposible semejante empeño, o acabarían reduciéndolo a un anodino acto de soberbia, tan punible como el asesinato de los hijos de Egipto.

2. *Segundo pecado: pensarse más dotado que los predecesores en la materia.* Si el investigador trata de ser más exhaustivo, más profundo en sus análisis, más agudo y más necesario para la sociedad que quienes han desarrollado o estudiado antes que él los asuntos que le ocupan, pecará igualmente de soberbia, de esa *hýbris* que le costó, literalmente, el pellejo al bueno de Marsias, o que forzó a Aracne a ahorcarse, salvándola sólo su conversión en artrópodo.
3. *Tercer pecado: tratar de descubrir América.* Es poco probable que un solo individuo en una sola investigación logre resultados tan asombrosos que cambien, siquiera mínimamente, el curso de la Humanidad. Más aún, en el caso de una tesis doctoral, es poco probable que esos descubrimientos, si se dan, afecten a otras personas. Pero es todavía más difícil que sean verdaderamente originales, si por tales entendemos aquellos que nunca antes se habían planteado, intuido o sugerido en investigaciones previas.
4. *Cuarto pecado: querer tener razón a toda costa.* Es evidente que cuando se desarrolla un estudio serio se pretende estar en lo correcto, que las incontables horas de lectura, de trabajo en los archivos y bibliotecas, de escritura y reescritura sin fin, rindan su fruto. En definitiva, que aquello que se dice tenga visos de ser cierto o, al menos, poco discutible. Pero si la meta de la reflexión y la investigación es ofrecer al mundo verdades incuestionables, por limitado que sea su alcance, se está condenado casi con toda seguridad al fracaso.

La lista de pecados podría ampliarse sin duda, empezando por aquellos que hemos obviado por consideración hacia el potencial investigador: por ejemplo, no estar suficientemente dotado para realizar la labor propuesta, no haberse preparado bien o, sencillamente, no haber elegido un asunto apropiado o importante. Sobre la dotación del investigador, ¿quién puede juzgar? Su preparación es otra cosa, y para valorarla la comunidad científica y académica establece los mecanismos necesarios, tales como la

presentación ante un tribunal de las tesis doctorales. En cuanto a la relevancia del tema tratado no puedo sino recordar aquí la razón de ser de los Premios Ig Nobel:

“The Ig Nobel Prizes honor achievements that first make people **laugh**, and then make them **think**. The prizes are intended to celebrate the unusual, honor the imaginative — and spur people's interest in science, medicine, and technology.”¹

Detengámonos por un momento en algunas de las investigaciones premiadas en las áreas de Literatura y Psicología por afinidad (aunque el resto de categorías son igualmente hilarantes)²:

- Premio Ig Nobel de Psicología de 1993: A John Mack, de la Harvard Medical School, y David Jacobs, de Temple University, visionarios mentales, "por su impresionante resultado de que la gente que cree haber sido secuestrada por los extraterrestres, probablemente lo fue, y especialmente por su importante conclusión: el motivo de las abducciones es la producción de niños".
- Premio Ig Nobel de Literatura de 1993: A E. Topol, R. Califf, F. Van de Werf, P. W. Armstrong, y otros 972 co-autores, por publicar un artículo de investigación médica que tiene 100 veces más autores que páginas".
- Premio Ig Nobel de Literatura de 1996: A los editores de la revista "Social Text", "por su afán en publicar una investigación que ellos mismos no comprendían, que el autor afirmaba que carecía de significado y que defendía la tesis de que la Realidad no existe".
- Premio Ig Nobel de Literatura de 1999: A la British Standards Institution, "por su artículo de seis páginas (BS-6008), especificando la forma correcta de preparar una taza de té".
- Premio Ig Nobel de Literatura de 2000: A Jasmuheen (anteriormente conocida como Ellen Greve) de Australia, Primera Dama del Respiravorismo, por su libro "Viviendo de la luz", donde se explica que, aunque alguna gente come alimentos, en realidad, no tienen por qué hacerlo, lo que constituye la solución a los problemas de la superpoblación y del hambre en el mundo.

¹ Con estas palabras se abre la página de presentación de la web oficial de los premios, <http://improbable.com/ig>. [Consulta: 20 de marzo de 2015]

² Tomados de la lista ofrecida en el artículo correspondiente de wikipedia, que es traducción directa del archivo que puede encontrarse en la citada página de los premios.

Aunque un sano escepticismo inspirado en la filosofía de David Hume me hace difícil encontrar utilidad –al menos a largo plazo- al Respiravorismo, perderíamos de vista el sentido citado de estos premios si no mencionáramos que, en ocasiones, tales “descubrimientos” han tenido importantes aplicaciones:

“[...] en 2006 un estudio que muestra que el mosquito que transporta la malaria (*Anopheles gambiae*) se siente atraído por igual al olor del queso Limburger como al olor de los pies humanos había ganado el Premio Ig Nobel en el área de la biología. Como resultado directo de estos hallazgos, este tipo de queso se coloca en lugares estratégicos de las naciones del África para combatir la epidemia de la malaria. La importante contribución que de forma inadvertida hizo este estudio hacia la preservación de la vida humana pone en relieve la importancia de compartir los resultados experimentales, independientemente de los usos previstos en dichos resultados.”³

Aceptemos, por tanto, que cualquier investigación con cierta dosis de originalidad y realizada con rigor puede ser útil en algún momento a alguien, incluso de modos que el propio investigador no había contemplado. Sólo repensando esta idea como un *leitmotiv* cada cierto tiempo se encontrarán las fuerzas para acabar un proyecto tan ambicioso como una tesis doctoral.

En cuanto a la segunda pregunta que nos planteábamos, si son estos males connaturales a la investigación científica y si se dan en todas las áreas, es preciso hacer una distinción, por anticuada que pueda parecer. En las tradicionalmente llamadas ciencias naturales o ciencias experimentales, el objeto de estudio está delimitado habitualmente por el propio marco teórico. Así, por ejemplo, el Modelo Estándar de la física de partículas establece los parámetros en el interior de los cuales puede abordarse el estudio de los componentes de la materia. Un científico o un grupo de científicos que traten de llevar a cabo una búsqueda sobre el modo en que la materia surge en el universo, tendrán que perseguir al escurridizo bosón de Higgs, detectarlo, analizarlo y comprobar posteriormente si sus conclusiones son acordes o no con el Modelo Estándar utilizado como referencia en la investigación. En caso de no ser así, tendrán que replantear la validez de la propia teoría. Hasta aquí, con todas las salvedades necesarias,

³ Tomado del artículo de wikipedia sobre los Premios Ig Nobel.

el modo de trabajar de la ciencia tal como fue descrito por Karl R. Popper⁴. Tenemos, por tanto, unos límites impuestos por la propia teoría o paradigma, en términos de Kuhn, que impiden *a priori* emprender determinadas investigaciones por incongruentes, salvo que se desee o se precise acabar con el paradigma en cuestión.

Además, la metodología en ciencias naturales, por estar basada en la observación y la experimentación, supone una guía clara y directa, que no fácil, del recorrido que debe llevarse a cabo a lo largo de un trabajo de investigación.

Ahora bien, ¿qué ocurre en el terreno de las llamadas ciencias sociales? Los procedimientos de verificación, corroboración o cualquier otro medio de control que la teoría epistemológica aceptada imponga al científico experimental no pueden aplicarse, por definición, en el terreno de las ciencias humanas, pues en estas no se acepta la *predicción* como parte del trabajo científico, salvo que consideremos *predictivas* las teorías de naturaleza estadística propias de la economía o la psicología, disciplinas cuyo estatus es asimismo problemático, y que no han cesado de hacer esfuerzos por derivar hacia el terreno de las ciencias empíricas. Nos acercamos peligrosamente a la cuestión de fondo que ha de plantearse cualquier investigador humanístico: ¿es su disciplina realmente una ciencia? Puesto que queremos evitar suplicios interminables, enfrentaremos directamente el asunto: ¿es la filosofía de la educación una ciencia? Nuestra respuesta es clara: no. Y no lo es porque no puede cumplir una de las funciones que se consideran básicas en una ciencia: realizar predicciones que puedan ser comprobadas. Claro que podría argüirse que la ciencia tampoco hace tal cosa en sentido estricto, y reducir todo el quehacer científico a mero probabilismo. Pero en tal caso el problema que nos ocupa persistiría, solo que ampliado hasta recubrir todo el espectro de los conocimientos humanos. Por otra parte, podríamos admitir la capacidad predictiva de la ciencia, pero negar su naturaleza metódica y sistemática, tal como hace Paul K. Feyerabend⁵. De nuevo estaríamos rechazando el concepto de ciencia tradicional que, a pesar de las críticas de los filósofos de la ciencia de la segunda mitad del siglo XX, sigue utilizándose, y que, para los fines de esta breve introducción, consideramos

⁴ Su obra más relevante al respecto es K. R. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Technos, Madrid, 2008 (la primera edición alemana es de 1934).

⁵ Véase, por ejemplo, P. K. FEYERABEND, *Tratado contra el método*, Technos, Madrid, 2003 (la primera edición inglesa es de 1975).

satisfactorio. Recordemos en todo caso el primer pecado y detengamos aquí esta discusión.

2. Teseo en el laberinto

Teseo, ateniense hijo de Egeo, fue enviado a la isla de Creta para enfrentarse al monstruoso Minotauro, recluido en el laberinto creado para tal fin por el genio inigualable de Dédalo. Una vez allí, su verdadero problema no era enfrentar y matar al engendro antropófago, hijo de Pasífae y de un toro salido de los dominios de Poseidón, pues según algunas versiones del mito, Teseo luchó a manos desnudas con la bestia, matándola a puñetazos. El problema era escapar del laberinto, que Dédalo había diseñado irresoluble para ocultar en él la vergüenza de la casa de Minos.

Como el joven ateniense, el investigador que se adentra en el estudio de una tesis humanística se encuentra rodeado de pasillos y calles tortuosos, incontables, la mayoría de los cuales no conducen a ninguna salida. Su desgracia es que sin internarse en el laberinto no puede llegar a parte alguna. Esta tesis trata sobre el arte de vivir y la educación en Foucault y en Hadot. ¿Dónde poner fin a los aspectos relevantes para su desarrollo en la obra –inmensa- de Foucault? ¿Es preciso conocer tan bien como el filósofo de Poitiers los asuntos que trataba? ¿Es preciso recorrer los senderos que él recorrió? ¿Es preciso acompañar en su lectura de los textos clásicos a Hadot? ¿Es preciso seguir en sus lecturas a los lectores de Foucault? Ni que decir tiene que no existe más respuesta para todas estas preguntas que un ambiguo *sí, pero no*. Habrá partes de la obra de Foucault o de Hadot que se descuiden por considerarse alejadas del tema que aquí nos ocupa. ¿Negligencia? Tal vez. Pero ante todo necesidad. Del mismo modo, se leerán los textos, las obras, los filósofos que Foucault y Hadot leían, pero sólo hasta donde lo requieran las tesis que aquí plantearemos.

Esta investigación trata de conectar la filosofía como actividad del pensamiento con la filosofía como forma de vida, y ello a través del ejercicio de la educación, de la transformación de sí y de los otros. Por esa razón, la vida de Foucault y la de Hadot se toman como un material de trabajo tan importante como sus obras. Conocer las circunstancias que pudieron influir a uno y a otro a tomar un nuevo rumbo en sus

investigaciones, a inaugurar un nuevo campo en sus búsquedas respectivas, no es únicamente un afán propio del historiador de la filosofía. Es, desde la concepción de la filosofía y de la educación que aquí se maneja, un auténtico ejercicio de experiencia, pues al intentar desentrañar los posibles *acontecimientos* que transformaron la vida y el pensamiento de ambos filósofos, quien escribe estas páginas es, a su vez, transformado con ellos. Sólo así se comprenderá el proceso por el que el estudioso se hace filósofo, el modo en que el aprendiz se convierte en maestro. Aprender lo enseñado no implica necesariamente falta de autonomía del pensamiento, tal como explica Hegel en este importante pasaje de uno de sus *Informes pedagógicos*:

El modo de proceder para familiarizarse con una filosofía plena de contenido no es otro que el aprendizaje. La filosofía debe ser enseñada y aprendida, en la misma medida en que lo es cualquier otra ciencia. El desdichado prurito de educar con vistas a pensar por sí mismo y al propio producir ha oscurecido esta verdad, -como si cuando aprendo lo que es la sustancia, la causa o lo que fuere, no pensase yo mismo, como si yo mismo no produjera estas determinaciones en mi pensamiento, sino que ellas fueran arrojadas en éste como si fueran piedras [...] En igual medida que el estudio de la filosofía es un obrar propio, es asimismo un aprendizaje- el aprendizaje de una ciencia configurada, ya existente.⁶

En nuestro caso, podemos decir que no sólo se aprende la obra de un filósofo estudiándola y tratando de profundizar en el universo de sentido que abre, sino también *viviéndola*, en la medida de lo posible, como él la vivió. Conocer el “sentimiento oceánico” experimentado por Hadot, las experiencias con la revolución iraní o con el consumo de alucinógenos vividas por Foucault, es también una forma de asimilar sus enseñanzas, de penetrar en el significado de su producción de conceptos, de ideas y de modos de vida. Así pues, las secciones de carácter biográfico consagradas a ambos pensadores pueden considerarse como un intento de realizar una *Bildungsroman*⁷, una

⁶ G. W. F. HEGEL, *Escritos pedagógicos*, FCE, México D.F., 1998, pp. 140-141.

⁷ Para algunos lectores de Foucault desde el campo de la pedagogía, el concepto de *Bildung* es el más adecuado para definir el modo en que aborda la cuestión del sujeto: “El concepto pedagógico que más se acerca a lo que piensa Foucault del sujeto es el de *formación* (*Bildung*). La *Bildung* es una experiencia educativa que no se puede producir dentro de la educación, escuela, maestro o doctrina. En donde existe maestro, enseñanza e institución, se crea el sujeto. Precisamente la *Bildung* es una experiencia educativa

narración poiética de su propia formación que produce, mediante su desarrollo, una transformación *ethopoiética* en quien escribe estas páginas.

Por último, la bibliografía secundaria y especializada, los estudios sobre Foucault y Hadot, y sus aportaciones a la filosofía de la educación, se utilizarán fundamentalmente en dos sentidos: uno, para ubicar a ambos en el terreno de la filosofía de la educación, al que no se dedicaron específicamente en ningún momento de sus carrera; y, dos, para intentar –y sólo intentar, recuérdese el pecado número tres- plantear una lectura personal, tan novedosa y fructífera como sea posible, abriendo la obra de Foucault y de Hadot a todo un campo de aplicaciones pedagógicas –o psicagógicas, como veremos- que si bien ya ha sido inaugurado por otras líneas de investigación, es todavía suficientemente desconocido en nuestro país como para justificar la elaboración de este trabajo.

para dejar de ser sujeto [...] La *Bildung* busca construir un ser, un “quién soy” muy distinto al ser de la educación y de la pedagogía. En esta dirección podemos ubicar la obra de Foucault como una obra de *Bildung*, sólo que en lugar de darle todo el peso de la liberación a la novela de formación (*Bildungsroman*), Foucault se lo otorga a la filosofía en su sentido ético.” H. Q. CASTRILLÓN, “Foucault, ¿pedagogo?”, en *Revista Educación y Pedagogía* de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, número XV, vol. 37, de septiembre-diciembre de 2003, “Foucault, la educación y la pedagogía”, p. 214.

3. El hilo de Ariadna

¿Cómo escapar del laberinto? ¿Cómo evitar que cada lectura, cada idea, cada vínculo nos desvíe, nos arrastre, nos aleje o nos acerque demasiado allí donde no queríamos ir? Teseo entró en el laberinto pertrechado con el ovillo que le proporcionó Ariadna. Nuestro ovillo será, a lo largo de estas páginas, la propia metodología de trabajo. De nuevo excusaremos aquí la necesidad de justificarla teóricamente, de sustentarla en un complejo armazón conceptual que la valide, que le dé carta de naturaleza, y ello porque tal proceder la invalidaría y la volvería estéril. Nos limitaremos, pues, a exponer brevemente el método de trabajo empleado a lo largo de esta investigación, reduciendo su exposición a los aspectos esenciales.

4. El camino recorrido

Sabido es que la etimología de la palabra *método* alude al camino recorrido, a la vía que nos lleva a alguna parte. Nuestro camino en esta investigación, desde su nacimiento hace ya más de una década, ha estado estrechamente ligado al método utilizado durante todos esos años de trabajo. Por ello, explicaremos brevemente el modo en que surgió esta búsqueda y cómo a través de numerosos encuentros y desencuentros, a menudo fortuitos, se ha ido perfilando con el correr del tiempo. De igual manera, expondremos el método de trabajo que hemos utilizado y que seguimos utilizando, pues esta pesquisa, como todo periplo, no termina sino para recomenzar una y otra vez.

El viaje se inició con el cambio de milenio en el Departamento de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, sugerido por el encuentro con el Profesor Ángel Gabilondo, la obra de Foucault, mi conocimiento razonable del francés, y mi dedicación durante los años de carrera a una tradición de la filosofía que, de Platón a Hume, de Nietzsche a Wittgenstein, parecía aproximarme casi instintivamente a la

sensibilidad filosófica que había dirigido la obra de Michel Foucault, especialmente en la última década de su vida. En una primera etapa, este recorrido se centró en la conexión entre ética y lenguaje en el último Foucault, tratando de esclarecer el sentido y el valor de esa especie de *kehre* a la manera heideggeriana que aparentaba haber sufrido su obra desde finales de los años setenta del pasado siglo. El hecho de que muchos de sus cursos en el Collège de France, así como otras conferencias y artículos dispersos permaneciesen aún inéditos o pendientes de una lectura coherente que les diese una dirección unitaria, constituía una razón más que suficiente para consagrar otra tesis más a un filósofo tan conocido mundialmente como Foucault. A través de la relación casi canónica en la obra del francés entre sujeto, poder y palabra, la tesis se encaminó, en esa primera fase, hacia el estudio de los últimos cursos del Collège, relacionados con la hermenéutica del sujeto y el uso de las técnicas de sí, centrándose más concretamente en el pormenorizado tratamiento que, durante más de dos años⁸, Foucault consagró al tema de la *parresía*, como nudo gordiano en el que se enlazaban esos tres ejes vertebradores de su obra desde que publicara su tesis doctoral, *Folie et déraison*, en 1961.

El trabajo de archivo desarrollado en el Centre Michel Foucault, ubicado por aquel entonces en la sede parisina del IMEC, tuvo como objeto el análisis de los dos últimos cursos de Foucault en el Collège de France⁹, todavía sin publicar en aquellos días. No obstante, a pesar del estado avanzado de la investigación en 2004, que dio como fruto la publicación en la editorial Paidós de una edición y traducción de las conferencias impartidas por Foucault en Berkeley en 1983 bajo el título *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia in Ancient Greece*, la búsqueda de una mayor estabilidad laboral me obligó a detener el desarrollo de la tesis. Superado el procedimiento selectivo para el ingreso al Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria, y una vez adaptado a mi nueva situación, pude volver a dedicar atención al trabajo en curso. Sin embargo, para ese entonces el distanciamiento con el profesor Gabilondo, por entonces Rector de la UAM y pocos años después nombrado Ministro de Educación, parecía aconsejar un nuevo comienzo. A ello se sumaba el hecho de que los cursos del Collège de France estudiados durante los primeros años de trabajo, habían

⁸ Los dos últimos cursos del Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres* y *Le courage de la vérité*, tienen como tema central e hilo conductor el concepto de *parresía*.

⁹ Véase la nota anterior.

visto la luz, y su publicación hacía inútil buena parte del trabajo realizado, exigiendo un nuevo enfoque para el conjunto de la tesis.

Un nuevo encuentro, propiciado en esta ocasión por mi dedicación amateur al mundo de la música, me brindó la oportunidad de retomar el trabajo académico abruptamente interrumpido. Mi ingreso en el Coro Talía de Madrid me hizo entrar en contacto con el profesor Bárcena, gran melómano y cantante aficionado como yo. Entre ensayo y ensayo, concierto y concierto, nuestra relación se convirtió en una amistad que viajaba de lo musical a lo filosófico, de la experiencia en la educación a la experiencia vital. Sabedor de que el profesor Bárcena es un gran conocedor de la filosofía de Foucault, a quien lee desde una perspectiva parecida a la que yo había adoptado, le propuse dirigir esta tesis. Como catedrático de filosofía de la educación, Fernando Bárcena me sugirió redirigir el hilo conductor de mi búsqueda hacia las aplicaciones pedagógicas de la obra del “último” Foucault, es decir, tratar de reconducir la temática de mi investigación hacia el tema del arte de vivir en conexión con el concepto de experiencia en educación, que él mismo trabaja, investiga y aplica en el terreno de la filosofía de la educación. Esta modificación, sin ser radical, suponía un cambio de acento en mi trabajo y, lo que es más importante, me obligaba a familiarizarme con los autores, los conceptos y los métodos de trabajo propios de la filosofía de la educación. Por fortuna, aquellos filósofos de la educación que se dedican con más interés al tema de la experiencia en educación adoptan un modo de entender la filosofía y la educación próximo al que yo mismo manejo. Baste como ejemplo la afirmación de Paul Standish de que no hay una relación de exterioridad entre filosofía y filosofía de la educación¹⁰. De esta manera, se iba delimitando un campo de trabajo que enmarcaba la obra de Foucault, núcleo de la investigación, en el entorno filosófico del estudio de la ética grecorromana como forma de vida estética, lo que hacía necesaria la referencia a autores como Pierre Hadot, Paul Veyne, Martha C. Nussbaum o Alexander Nehamas, por citar sólo a los que tendrán más presencia en estas páginas, abriéndola al mismo tiempo a una corriente de la filosofía de la educación centrada, como decía, en el concepto de experiencia y su relación con las artes de vivir filosóficas, corriente en la cual podemos destacar a autores como el propio Standish, Jan Masschelein, Gert Biesta o, en nuestro país, a Jorge Larrosa o Fernando Bárcena.

¹⁰ P. STANDISH, “Concepciones rivales de la Filosofía de la Educación”, en *Encounters on Education*, Volume 8, Fall 2007, pp. 17-27. Para la idea aquí defendida, véanse especialmente las páginas 20-21.

5. El método

Por todo ello, y con esto nos adentramos en la necesaria semblanza del método empleado, la presente tesis trata de ser un recorrido por una forma de leer, no sólo a Foucault o a Hadot, sino la filosofía en general, la historia, la literatura, el cine, etc., que mantiene siempre a la vista la relación de quien lee con el objeto, con el mundo, con la existencia, como una relación *poiética*, una relación que forma y transforma el *éthos*, único lugar desde el cual consideramos posible el trato pedagógico –del tipo que sea– con el otro¹¹. Lectura, experiencia, educación, pensamiento y acción aparecen unidos inextricablemente en estas páginas, que han ido sedimentando sobre una lectura inicial de la obra de Foucault y de Hadot que, con el paso de los años, de las experiencias educativas, de los encuentros personales, ha ido perfilándose hasta conformarse como un modo de vida.

Si en su origen esta investigación estaba basada en un método que podríamos denominar tradicional en el campo de la filosofía, dominado por la lectura de archivo, la recopilación de notas, citas, referencias, lecturas especializadas, etc., encaminado a realizar una exégesis más o menos erudita de las ideas de Foucault, con el paso del tiempo ese sustrato inicial ha ido recubriéndose de toda una experiencia vital que le da su aliento, encarnándolo en una práctica *real* en el aula, en la vida, en el pensamiento. No quiere esto decir que se hayan *aplicado* los resultados de esta investigación en la práctica docente como quien aplica un algoritmo matemático recién descubierto. Ni su grado de desarrollo ni su naturaleza hacen esto posible por el momento. Hablando de la *diferencia* que introduce la filosofía comprendida como forma de vida en el seno de las prácticas educativas, afirma Pedro Pagni:

[...] es justamente esa diferencia la que escapa a una pedagogía o más específicamente, a un arte técnico que pretende volver igual el nivel de conocimiento

¹¹ Masschelein, por ejemplo, considera que la filosofía de la educación es *educativa* en tres sentidos: como investigación que pone en juego el sí mismo del propio investigador que ha de ejercer una auto-educación (self-education), como gesto público que implica a los otros invitándoles a compartir una experiencia y no sólo a recibir una enseñanza, y, por último, como investigación del propio presente en el que se produce la investigación. MASSCHELEIN, J., “Philosophy of Education”, publicado en *Bajo Palabra*, nº6, 2011, pp. 39-40.

*del alumno y del profesor, pues se relaciona con un ethos a ser construido, antes que con una episteme a ser adquirida. Así, no se restringe al tiempo y al espacio escolar y por eso, resiste a la reglamentación, a la normalización y a la planificación de las prácticas y los saberes escolares, por tratarse de lo contingente, de la vida y de lo que adviene del acontecimiento.*¹²

Sin embargo, quien escribe estas páginas no puede desentenderse en su vida diaria del encuentro con Foucault, con Hadot, con Sócrates, con la tradición de los ejercicios espirituales, con las artes de la existencia, con la experiencia en la educación. De algún modo, el contacto con la vida y la obra de estos pensadores ha dado lugar a una transformación en el modo en que se ha leído durante la realización de esta investigación. Podría hablarse de una forma de lectura *foucaultiana*, en sintonía con algunas ideas expresadas por el mismo Foucault sobre el carácter de sus libros como *experiencias transformadoras del yo*:

*Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé. Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant d'avoir commencé à écrire, je n'aurais jamais le courage de l'entreprendre. Je ne l'écris que parce que je ne sais pas encore exactement quoi penser de cette chose que je voudrais tant penser. De sorte que le livre me transforme et transforme ce que je pense. Chaque livre transforme ce que je pensais quand je terminais le livre précédent. Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien.*¹³

Al igual que la escritura foucaultiana, la *lectura foucaultiana*, la *lectura psicagógica* transforma al lector, iluminando con una luz siempre renovada las lecturas anteriores, las coordenadas de comprensión de un autor, los significados asumidos de un concepto.

¹² P. PAGNI, “El cuidado de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault”, en *Revista de Educación*, 360, enero-abril de 2013, p. 679.

¹³ D. TROMBADORI, “Entretien avec Michel Foucault”, en M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, París 2001, edición en 2 volúmenes, vol. II, pp. 860-861.

A las técnicas de investigación habituales en el terreno de la filosofía habría que añadir, pues, este modo particular de lectura “performativa”¹⁴. Pero semejante trato con los textos hace difícil mantener una dirección preestablecida en lo que se quiere encontrar en un autor, en una obra. Cuando se lee *psicagógicamente* no se conoce el punto de destino, lo cual puede ser un inconveniente a la hora de realizar una investigación extensa como esta. Por ello, he adoptado una vía intermedia entre el método tradicional y la *psicagogía*: partiendo de una idea central que ha guiado la lectura de Foucault y de los autores y obras conectados a esa idea, he tratado de leer y escribir de tal forma que dicha idea dirigiera la lectura. Así, a partir de la tesis principal de que en la obra de Foucault de finales de los setenta y principios de los ochenta del pasado siglo¹⁵ se dan las claves para desarrollar una Teoría de la Psicagogía como forma de pedagogía transformadora del sujeto mediante el concepto de arte de vivir y experiencia en educación, se han buscado, en sus obras y en la de otros autores, los elementos que permiten fundamentar tal teoría, tanto si el mismo Foucault o el resto de autores lo plantean abiertamente como si no. No quiere esto decir que vayamos a poner inopinadamente en boca de otros ideas que quizás no compartan, sino que utilizaremos sus propias ideas con el fin de recorrer el camino que nos conduzca hacia la mencionada teoría. La *lectura psicagógica* impone una exigencia adicional al trabajo del investigador, derivada del posible efecto de distorsión que la *experiencia* de dicha lectura puede generar en el lector. Es por ello necesario tener siempre presente la advertencia del propio Foucault:

*Une expérience est quelque chose que l'on fait tout à fait seul, mais que l'on ne peut faire pleinement que dans la mesure où elle échappera à la pure subjectivité et où d'autres pourront, je ne dis pas la reprendre exactement, mais du moins la croiser et la retraverser.*¹⁶

¹⁴ Sobre el efecto performativo de la *psicagogía*, ver mi artículo “La sabiduría en un aliento”, sin publicar.

¹⁵ Principalmente, por tanto, en la *Historia de la sexualidad*, los cinco últimos cursos del Collège de France, y la multitud de artículos, conferencias, etc., que Foucault dedicó a su “retorno a los griegos” desde, aproximadamente, 1978.

¹⁶ D. TROMBADORI, “Entretien avec Michel Foucault”, en M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, pp. 866.

Como se verá a lo largo de la tesis, la vinculación entre la *experiencia* como *cuidado de sí* y como *cuidado de los otros*, es un aspecto clave en la obra del último Foucault, y reviste consecuencias especialmente importantes por lo que a la filosofía de la educación se refiere. Tal como afirma Pedro Pagni,

En su interés por profundizar en esta relación con el otro, Foucault busca resaltar la relación entre maestro-filósofo y discípulo, originalmente preconizada por Sócrates, para después hablar de los estoicos, epicúreos, cristianos y cínicos; y sostiene que, en el ejercicio de las prácticas y de los cuidados de uno mismo, constitutivos de la espiritualidad, tanto maestro como discípulo saldrían de esta relación transformados como sujetos, modificación que parece haber sido parcialmente abandonada en las reflexiones pedagógicas que se apoyaron en la naciente filosofía de la educación.¹⁷

La psicagogía, y eso es algo que habrá de mostrarse en las páginas que siguen, añade un elemento *extra* a la relación pedagógica, en cierto modo incommensurable con la práctica pedagógica tradicional. Transformar esa sobreabundancia de la pedagogía en un elemento educativo fructífero en la relación maestro-discípulo, valiéndonos para ello de los ejemplos ofrecidos por las vidas y las obras de Foucault y de Hadot, es uno de los objetivos que aquí se persiguen.

En cualquier caso, renunciaremos –recuérdese el pecado número cuatro- a tratar de construir un aparato conceptual inatacable, asegurado hasta en sus mínimos detalles con citas de autoridades, justificaciones de tipo filológico o histórico e ingeniosas lecturas de textos que, por lo demás, ya han sido leídos una y mil veces, con otros tantos resultados diferentes. Querer tener razón en Filosofía –o en Filosofía de la Educación- como se puede tener razón en Física o en Matemáticas es un sinsentido. En lugar de tan soberbia pretensión, nos conformaremos –y no es poco- con ofrecer interpretaciones sugerentes, productivas para el filósofo, para el maestro, para el discípulo, formas de acción y de reflexión que puedan ser llevadas a la práctica mejorando de algún modo una relación pedagógica profesor-alumno, obra-lector, interlocutor-interlocutor, abriendo la posibilidad de una experiencia rica y novedosa en educación. Como gran

¹⁷ P. PAGNI, “El cuidado ético de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault.”, en *Revista de Educación*, 360, enero-abril, 2013, p. 672.

parte de los filósofos antiguos, trataremos de “salvar los fenómenos” (*sôzein ta phainómena*), es decir, de proponer hipótesis aceptables, congruentes con las lecturas que planteamos, independientemente de si son o no la única lectura posible o la mejor, con el fin de concentrarnos en lo que realmente importa aquí: la formación del sujeto a través de la educación.

En definitiva, haremos nuestro el modo de hacer historia de Foucault, tal como lo explica su amigo Paul Veyne en “Foucault revoluciona la historia”¹⁸:

*La méthode consiste donc, pour Foucault, à comprendre que les choses ne sont que les objectivations de pratiques déterminées, dont il faut mettre au jour les déterminations, puisque la conscience ne les conçoit pas [...] il n'y a pas d'objets naturels, il n'y a pas de choses. Les choses, les objets ne sont que les corrélats des pratiques [...] Tout tourne autour de ce paradoxe, qui est la thèse centrale de Foucault, et la plus originale: ce qui est fait, l'objet, s'explique par ce qu'a été le faire à chaque moment de l'histoire; c'est à tort que nous nous imaginons que le faire, la pratique, s'explique à partir de ce qui est fait.*¹⁹

6. La cortina de Parrasio

Cuenta Plinio el Viejo que Zeuxis y Parrasio, famosos pintores del siglo V a.C., celebraron un concurso para determinar cuál de los dos era el mejor artista. Zeuxis descubrió su obra, en la que aparecían pintadas algunas uvas con tal realismo que incluso las aves que surcaban el cielo en aquel momento descendieron hasta la pintura y trataron de picotearlas. Convencido de que aquello era la prueba de su victoria, Zeuxis pidió a Parrasio que retirara la cortina que recubría su pintura, para poder juzgarla. Satisfecho de su triunfo, Parrasio hizo ver a Zeuxis que la cortina era *parte* de su obra.

¹⁸ P. VEYNE, “Foucault révolutionne l’histoire”, en *Comment on écrit l’histoire*, París, 1971, Éditions du Seuil.

¹⁹ P. VEYNE, *Comment on écrit l’histoire*, op. cit., 400-403.

Dicen que Zeuxis, asombrado, confesó que él había engañado a los pájaros, pero Parrasio lo había engañado a él.

Probablemente, la anécdota relatada por Plinio el Viejo sea espuria, pero su éxito ha sido tan grande que incluso Lacan, en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* de 1964, se ocupa del relato. Mientras que los animales se sienten atraídos por el aspecto superficial de las cosas, concluye Lacan, los humanos nos dejamos arrastrar por lo oculto²⁰.

Cuando se estudia a un autor con cierta profundidad no basta con leer su obra. El buen lector, el intérprete, intentan conocer las circunstancias en las que vivió y murió, el mundo del que formaba parte, las personas que tuvieron un papel relevante en su vida, los acontecimientos que condicionaron su formación como ser humano y su desarrollo como pensador, desde los grandes sucesos históricos hasta pequeños fragmentos de existencia recuperados del sueño del olvido. Cuán relevantes o insignificantes para la correcta comprensión del pensamiento de un filósofo sean cada uno de esos detalles es muy difícil de decidir, si no imposible. A menudo, uno mismo no puede establecer con seguridad en qué momento comenzó a defender determinada idea, cuándo cambió su modo de relacionarse con otros seres humanos o con otras partes del mundo, por qué se decantó por una opción vital antes que por otra, aun a sabiendas de la irreversibilidad de tales decisiones. ¡Cuánto más difícil parece intentar desentrañar tales secretos en la persona de otro, más o menos alejado en el tiempo y en el espacio de la propia vida! Y sin embargo lo hacemos continuamente. Como Zeuxis, cuando creemos haber superado en ingenio y sutileza al autor que estudiamos, cuando pensamos haber encontrado la clave que desvela todo su pensamiento, sus anhelos ocultos, su verdadero modo de ser, descubrimos atónitos que no es más que una cortina pintada sobre la superficie de una existencia insondable. Entonces tratamos de desprender aquello que sentimos que nos oculta la verdad y, capa a capa, vamos profundizando más y más en la existencia del otro. De repente nos descubrimos abrazados a un libro, a una imagen, como el capitán

²⁰ “[...] à vouloir tromper un homme, ce qu’on lui presente c’est la peinture d’un voile, c’est-à-dire de quelque chose au-delà de quoi il demande à voir.” J. LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, París, 1973, p. 102.

Gerd Wiesler se abraza a su silla mientras escucha respirar a la mujer a la que ama y vigila, creyendo hacer suya *la vida de los otros*.²¹

Foucault no era Sócrates. Yo no soy Foucault.

Y, sin embargo, su vida y su obra me ocupan casi tanto como la mía. Conozco detalles de su biografía que tendría que esforzarme para recuperar en la mía. Reflexiono durante horas sobre las motivaciones que podían empujarle a hacer o decir esto o aquello, cuando a menudo yo digo y hago con una decisión casi inmediata, sin conceder importancia al hecho de transformar el mundo, *mi* mundo, con cada acción. ¿Por qué suponer que él sí lo hacía? Ser filósofo es, ante todo, ser humano. Esa es una de las ideas fundamentales que recorren esta tesis. Por eso, trataré de establecer aquí una relación humana con el principal objeto de estudio de este trabajo: la vida y la obra de Foucault. Para ello es preciso el respeto y la admiración que merece una existencia individual rica e irrepetible como la de Foucault. Pero respetar su vida y su pensamiento es evitar convertirlos en un simple ente momificado que diseccionar con la frialdad necesaria del cirujano. Nada más lejos de la intención de este trabajo. La filosofía como un arte de vivir basado en la psicagogía, en la guía de almas, necesita un modelo vivo, palpitante, en constante transformación y crecimiento. Así es como nos acercaremos aquí a Foucault y a Hadot, asumiendo los riesgos que ello implica. Nos desorientaremos a veces. Otras, nos equivocaremos. Pero siempre teniendo presente que hablamos de seres humanos que dejaron su vida como herencia a las generaciones futuras, con sus muchas imperfecciones, con sus limitaciones, con sus luces y sombras.

Finalmente, es preciso justificar otros dos aspectos de esta tesis que conciernen a la metodología empleada. El primero tiene que ver con el tratamiento de la información biográfica relativa a la vida de Hadot y a la de Foucault, así como la integración de dicha información en el conjunto del análisis desarrollado sobre el pensamiento de ambos filósofos. En ocasiones, el relato de determinados momentos de la vida de Hadot o de Foucault cobrará una importancia aparentemente desproporcionada, se hará tal vez demasiado prolijo para lo que cabría esperar. No obstante, sólo gracias a ese *tempo* lento, a esa mirada pausada y casi entomológica ha sido posible poner de manifiesto la importancia de determinados acontecimientos, encuentros o peripecias vitales sin las cuales no se comprenderían suficientemente las evoluciones del pensamiento de un

²¹ En el film de HENCKEL VON DONNERSMARCK, F., *La vida de los otros*, Alemania, 2006.

filósofo. Se trata de poner de manifiesto la importancia que ciertas *experiencias* pueden tener en la formación y el desarrollo de una obra filosófica, de un modo de pensamiento, de una vida. Y ello en relación con el lugar que el concepto de *experiencia* ocupa en el cuadro general que traza esta tesis sobre la educación *poiética*. Por eso, en algunas fases del análisis, parecerá privilegiarse lo anecdótico por encima de lo teórico, la sorpresa sobre la solidez del sistema. No es negligencia o descuido, sino necesidad. Una investigación que persigue mostrar la conexión entre filosofía, educación y arte de vivir tiene que abrir el espacio de la reflexión teórica al de la vida cotidiana, aproximar el *lógon* y el *érgon*, insuflar vida a los conceptos.

En segundo lugar, la estructura de la tesis se ha ensamblado del siguiente modo:

- Capítulo 1. *La filosofía como forma de vida: del arte de vivir griego.*

Este primer capítulo persigue recorrer los avatares sufridos por la filosofía como forma de vida desde la Antigüedad hasta nuestros días, tratando de localizar los puntos de problematización de esa forma de leer la filosofía en nuestro tiempo. Se prestará especial atención al llamado “retorno a los griegos” que protagonizó Foucault en los años ochenta.

- Capítulo 2. *La filosofía como gnoseología.*

Se intentará probar que la obra de Hegel es un punto culminante del distanciamiento entre filosofía como forma de reflexión teórica y filosofía como forma de vida, y que la recuperación de la obra de Nietzsche a mediados del siglo XX contribuirá al resurgimiento de dicha lectura, a través de los trabajos de filósofos como Hadot o Foucault.

- Capítulo 3. *La modulación cósmica de la psicagogía. Pierre Hadot y los ejercicios espirituales en filosofía.*

Pierre Hadot ha sido uno de los grandes estudiosos de la filosofía como forma de vida, y su obra no podía estar ausente de esta investigación, con más razón cuando el propio Foucault reconoce la influencia decisiva de Hadot en sus últimas búsquedas. En este capítulo se hará un análisis de la obra de Hadot en relación con el concepto de *ejercicio espiritual*, y lo que supone su estudio para una comprensión de la filosofía como actividad transformadora del *éthos*.

- Capítulo 4. *En la encrucijada. Esbozo de una relación. Foucault y Hadot.*

Aunque se ha hablado y escrito mucho sobre la relación entre Foucault y Hadot, sobre la importancia del artículo “Ejercicios espirituales” de Hadot en la obra de Foucault, tal vez no se haya hecho hasta el momento, al menos en nuestro país, un intento de recomponer los momentos en que las vidas y las obras de ambos convergen, se cruzan e influyen en la dirección que habrá de tomar el pensamiento del otro. Llevar a cabo ese intento es lo que se propone este tercer capítulo, y por ello su estructura es claramente diferente a la del resto de capítulos. La enumeración, el contraste, el dato biográfico, el trabajo de archivo eran imprescindibles en relación con el objetivo propuesto, de ahí que en ocasiones las páginas que componen este capítulo puedan parecer demasiado prolijas en detalles. Haber renunciado a ello en favor de una mayor agilidad literaria habría restado valor al conjunto, que pretende ser una referencia en el estudio de la relación entre Hadot y Foucault.

- Capítulo 5. *La modulación parresiástica de la psicagogía en Michel Foucault. Una lectura para la filosofía de la educación.*

Sin duda, este es el capítulo central de esta tesis. En él se ofrece una lectura de la obra del Foucault desde el terreno de la filosofía de la educación, persiguiendo mostrar la potencia educativa de los últimos trabajos del filósofo de Poitiers. La comprensión de la filosofía como actividad transformadora del *éthos*, la propuesta de una ética del cuidado de sí que es, al mismo tiempo, una práctica de la libertad, la imbricación entre experiencia, lectura, escritura y enseñanza en el trabajo de Foucault durante la década de los ochenta del pasado siglo, son los hilos conductores de este análisis.

- A modo de conclusión. *Educación poiética y práctica psicagógica.*

La clausura de esta tesis es, realidad, una puerta abierta a futuras investigaciones, a trabajos por realizar en el campo de la filosofía de la educación. Las obras de Hadot y de Foucault permiten fundamentar una forma de entender la educación a la que hemos denominado aquí *poiética*. Sirviendo como referencia, pero no como discurso cerrado sobre el tema, los trabajos de Hadot y de Foucault nos ofrecen un punto de partida para elaborar una educación poiética basada en la *psicagogía*, en la “guía de almas”. No es objetivo de esta tesis producir una formulación acabada de lo que pueda ser en un futuro una educación poiética.

7. La torre de Babel

Bajó Yahveh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos, y dijo Yahveh: “He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, bajemos y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual el de su prójimo.”²²

La presente tesis se ha elaborado a partir de materiales escritos en diversos idiomas. Se ha manejado con asiduidad el francés y el inglés, ocasionalmente el italiano, y de forma muy general y básica el alemán, el latín y el griego. Quien escribe estas páginas posee un conocimiento suficiente de las tres primeras lenguas citadas como para trabajar directamente con las fuentes escritas en esos idiomas. No ocurre lo mismo con el alemán y las lenguas clásicas, de las que sólo dispone de los rudimentos que permiten entender un título, un pasaje, un término, o seguir trabajosamente una traducción, pero no la lectura directa. Por ello, siempre que ha sido posible, se han utilizado las obras originales para los trabajos escritos en francés, inglés e italiano. En las citas se ha mantenido la lengua original en estos casos, salvo que no se haya podido disponer de un ejemplar de la obra; se han utilizado entonces, al igual que con el resto de lenguas, ediciones científicas de la máxima calidad editorial.

En cuanto a la traducción de términos concretos, ha supuesto, en ocasiones, un problema añadido, por cuanto los autores aquí tratados no siempre hacen un uso homogéneo de los términos o de las traducciones de términos en otras lenguas. Cuando la comprensión de una idea así lo ha requerido, se han traducido las traducciones, por ejemplo en el estudio de la obra de Hadot sobre la obra de Wittgenstein: en lugar de utilizar traducciones castellanas directas de la obra del austriaco, en algunos casos concretos ha sido preciso emplear la traducción francesa usada por Hadot, pues de lo contrario no se mantendría la coherencia de la interpretación. Algo similar ha sucedido con algunas fuentes clásicas, como Jenofonte o Platón. Sea como fuere, se ha optado por indicar todo ello en nota al pie siempre que ha sido oportuno.

²² Génesis, 11, 5-7, según la edición dirigida por José Ángel Ubieta, en *Biblia de Jerusalén*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 15.

El francés es la lengua más empleada a lo largo de esta investigación. Algunos giros idiomáticos habituales en dicha lengua o bien empleados con frecuencia por Foucault, son difíciles de mantener en castellano sin retorcer nuestra lengua. Sirva como ejemplo una expresión muy foucaultiana: 'soi-même'. 'Soi-même' puede verse en castellano como 'sí mismo', como 'sí', como 'a uno mismo', etc., dependiendo del contexto. Aclarar en cada uso, mediante la correspondiente nota al pie, las razones de una u otra elección, sería tedioso e innecesario. Se ha optado por confiar en la claridad de la expresión en castellano, apoyada siempre por las citas en la lengua original que, en caso de duda, permiten esclarecer el sentido de un término o de una frase.

Capítulo I

La filosofía como forma de vida: del arte de vivir griego

I.1. La recuperación del arte de vivir en la Antigüedad.

Parece una exigencia justa el que la cultura, el arte y la ciencia de un pueblo reposen sobre sus propios pies. ¿No hemos de pensar respecto a nuestra Ilustración y a los progresos de todas las artes y las ciencias que han venido a sustituir las formas infantiles de los griegos y los romanos, que se han liberado de sus andadores pudiendo reposar sobre un fundamento y un suelo propios ?

[...] Pero si aceptamos como válido que en general se ha de partir de lo excelente, entonces la literatura griega de un modo especial, y, después también la latina, han de constituir, y permanecer como tales, los fundamentos de los estudios superiores. La perfección y la excelencia de estas obras debe constituir el baño espiritual, el bautismo profano que conceda al alma su primera e imborrable tonalidad y tintura respecto al gusto y a la ciencia.

G. W. F. Hegel, *Escritos pedagógicos*.²³

Essayer de repenser les Grecs aujourd'hui consiste non pas à faire valoir la morale grecque comme le domaine de morale par excellence dont on aurait besoin pour se penser, mais à faire en sorte que la pensée européenne puisse redémarrer sur la pensée grecque comme expérience donnée une fois et à l'égard de laquelle on peut être totalement libre.

Michel Foucault, *Le retour de la morale*.²⁴

²³ G. W. F. HEGEL, *Escritos pedagógicos*, op. cit., pp. 77-78.

²⁴ M. FOUCAULT, « Le retour de la morale », en *Dits et écrits*, Gallimard, 2001, edición en 2 volúmenes, vol. 2, p. 1521.

A lo largo de las páginas que componen este capítulo, trabajaremos sobre la hipótesis de que la filosofía entendida como forma de vida, tal como se concibió en la antigüedad grecorromana, pierde ese carácter de opción vital en favor de una concepción de tipo gnoseológico, para la cual filosofar es pensar sobre el ser, no vivir de determinada manera. Veremos que el momento cumbre de este divorcio entre *bíos* y *lógos* en la historiografía de la filosofía encuentra su máximo exponente en Hegel, quien con sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* condicionará el modo de pensar sobre el pasado filosófico de Occidente durante más de un siglo, hasta que el abandono del hegelianismo alcance también a los historiadores de la filosofía, y, en fechas tan tardías como los años 60 y 70 del siglo XX, se recupere el valor de las escuelas helenísticas y, con ellas, de una forma de entender la filosofía que la acerca más a una sabiduría práctica, a un modo de existencia y a una constitución del sujeto como obra de arte, que a una ciencia de la lógica o a una ontología descarnada. Circunscribiendo nuestra búsqueda al ámbito de la filosofía francesa, por ocuparnos aquí principalmente de la obra de Foucault y sus más cercanos interlocutores, veremos de qué modo pensadores como Pierre Hadot, o el propio Foucault desde finales de los años setenta, van a dedicar una atención creciente a estoicos, cínicos, epicúreos y neoplatónicos, por considerar que la filosofía es, ante todo, una elección de una forma de vida, y que es en esas corrientes filosóficas, todas ellas deudoras de la figura de Sócrates, donde podemos encontrar los ejemplos más acabados de existencias filosóficas. El *arte de vivir* aparecerá en estas páginas como pensamiento hecho existencia, o existencia reflexiva, según se prefiera²⁵.

Por otra parte, trataremos de explicar qué pudo llevar a Foucault a ocuparse de temas tan alejados de los que habían constituido los motivos fundamentales de su labor como filósofo durante más de veinte años. Nuestra hipótesis en este sentido será que existe en la obra de Foucault una continuidad oculta²⁶, sumergida bajo la

²⁵ Al comienzo de su *Investigación sobre el conocimiento humano*, David Hume distingue entre una forma de filosofía “fácil”, que se caracteriza por ser sencilla, práctica y activa, y una filosofía “difícil”, orientada a la búsqueda racional y abstracta del conocimiento teórico de la verdad. Sin duda, sería interesante confrontar, en otro lugar, la concepción historiográfica de la filosofía de Hume con la de Hegel, que trataremos por extenso en estas páginas.

²⁶ Es este un tema, el de la existencia o no de una ruptura en la obra de Foucault tras la publicación del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* en 1976, a la que siguió un largo silencio editorial, hasta la publicación del segundo y el tercer volúmenes de la misma obra en 1984, que dio y sigue dando mucho de qué hablar. Para algunos intérpretes del pensamiento foucaultiano, semejante lapso, extraño en un autor tan prolífico como Foucault, se explicaría por una verdadera transformación en su pensamiento, llegando los más audaces de ellos, como Miller en *The Passion of Michel Foucault*, a atribuirlo a sus experiencias con LSD en el desierto de California. Aunque no es este el lugar para ocuparnos de tan espinoso asunto, conviene dejar clara nuestra postura al respecto: no existe tal cosa como un abandono de

espectacularidad de sus logros como ensayista, que le hicieron saltar a la fama a partir de la publicación de *Le Mots et les choses* en 1966, obra que propició una lectura en clave estructuralista del pensamiento de Foucault que, por lo demás, él siempre rechazó²⁷. Trataremos de probar que, formado en la tradición filosófica dominante en la Francia de finales de los años cuarenta, Foucault se verá fuertemente influido por la obra de Kant y de Hegel, de los que nunca se desprenderá por completo. Sin embargo, será en los años cincuenta cuando la lectura de Heidegger y Nietzsche le haga alejarse de la fenomenología. El peso del estructuralismo en los ambientes filosóficos franceses de los años sesenta también dejará huella en la obra de Foucault, quien llevará a cabo una dura confrontación con los pensadores humanistas y marxistas, representados en la figura, de dimensiones casi monumentales en aquellos días en Francia, de Jean-Paul Sartre.

En pleno proceso de elaboración de su último gran proyecto filosófico-literario, la *Historia de la sexualidad*, Foucault se detendrá, retirándose parcialmente de la escena pública en la que había tenido una presencia notoria durante más de una década. Intentaremos analizar las razones que le llevaron a transformar el proyecto, tratando de hacer aparecer, como a contraluz, el reverso de una obra cuyo máximo sentido filosófico se mostrará, precisamente, con la muerte de su autor. ¿Por qué Foucault, el creador de la arqueología de las ciencias humanas, el gran analista genealógico del poder, dedica sus

los temas de los años 70 sobre el poder en la obra de Foucault, así como tampoco es cierto que sus investigaciones sobre la filosofía grecorromana surjan como una novedad radical en el conjunto de su obra. No obstante, es innegable que su evolución personal y filosófica transporta a Foucault a terrenos difícilmente predecibles a la luz de las obras de los 60 y los 70. A ello debieron contribuir en gran medida sus contactos académicos con historiadores de la filosofía antigua como Paul Veyne y Pierre Hadot, sus experiencias personales y, quizás, su propia enfermedad, pero sin duda es en el desarrollo de sus investigaciones sobre la sexualidad donde deben buscarse las causas de este “giro” en su filosofía. El propio Foucault así lo hace ver en diversos escritos y entrevistas, entre los que hay destacar la introducción al segundo volumen de la *Histoire de la sexualité*, titulado *L’usage des plaisirs*, y aparecido en 1984, poco antes de su muerte. Las “Modifications” con las que Foucault abre la obra son, creemos, suficientemente esclarecedoras al respecto, y tratar de ir más allá de lo que el filósofo de Poitiers afirma en repetidas ocasiones supone un ejercicio de sutileza innecesario y una lectura tergiversada, cuando no errónea, del conjunto del corpus foucaultiano. Recientemente se ha publicado en España un magnífico estudio sobre la última parte de la obra de Foucault, que constituye una lectura sorprendentemente completa, sobria y precisa de sus últimas investigaciones: J. ÁLVAREZ YAGÜEZ, *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013. El profesor Álvarez Yagüez argumenta en el apartado 3 de la introducción al libro titulado “De cómo no debe ser interpretado Foucault”, pp. 27-46, la existencia de una continuidad profunda en la obra del francés, que coincide en lo esencial con nuestra propia lectura. En aras de la brevedad nos remitiremos aquí a los argumentos de Álvarez Yagüe.

²⁷ Para una relación de lugares en los que Foucault rechaza su inclusión en las filas del estructuralismo, véase la entrada “Estructuralismo” en E. CASTRO, *El vocabulario de Michel Foucault*, pp. 120-122, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004.

últimos años de vida a leer a los filósofos grecorromanos? ¿Por qué sus últimas clases en el Collège de France, abrumado por un público más y más numeroso, sabedor de que su vida estaba a punto de acabar, tratan sobre asuntos tan, aparentemente, alejados de su mundo y de su vida? ¿Por qué el mismo hombre que en el estrado ejercía de gran intelectual y en las noches de San Francisco hacía la ruta del cuero, entregándose a todo tipo de prácticas sadomasoquistas, hacía suya la voz de Sócrates, el maestro sin enseñanza de Occidente?

1.2. El retorno a los griegos

Desde sus primeras obras, consagradas a problemáticas psiquiátricas y médicas, hasta su última trilogía de ambiguo título, si no engañoso, la *Historia de la sexualidad*, Foucault recorrió, negando a menudo ser un filósofo, casi todas las ramas de la Filosofía: la antropología filosófica, la historia de las ciencias, la historia de las ideas, la estética... y, por supuesto, la ética. Dado que esta tesis se centra en la última parte de la obra foucaultiana, consagrada especialmente a problemas ético-políticos, merece la pena detenernos aquí en lo que se ha dado en llamar “el retorno a los griegos” de Foucault. Por otra parte, la presente investigación tiene como uno de sus objetivos principales abrir la lectura de la obra de Foucault a sus posibles aplicaciones en el terreno de la filosofía de la educación, y construir, a partir de las indicaciones que él mismo pudo legarnos en sus publicaciones, una aproximación a una teoría de la psicagogía, cuyos fundamentos filosóficos han de buscarse sin duda en quienes primero la practicaron: los filósofos grecolatinos. De ahí que la relación de Foucault con la filosofía griega y romana resulte del máximo interés para nuestro trabajo.

* * * *

Todo pensador filosóficamente serio se ha enfrentado, a lo largo de su desarrollo personal, con la filosofía griega en una u otra ocasión. A menudo, semejante confrontación es una continua lucha, alimentada por la admiración y el respeto que despierta en la mente reflexiva la obra de aquellos que lograron penetrar con hondura, enorme e inocente al tiempo, en los senderos que habrían de guiar al ser humano en su búsqueda del conocimiento del ser. Foucault no constituye una excepción. Sin embargo, apenas vemos aparecer en sus obras de juventud a Sócrates, a Platón o a Aristóteles, mientras que la mayoría de los presocráticos o de los filósofos helenísticos ni siquiera son mencionados. Semejante ausencia puede explicarse en parte por razones coyunturales, pues la filosofía griega no estaba de moda en Francia en los años en que Foucault iniciaba su andadura filosófica, en parte por razones personales, ya que la orientación hacia estudios de psicología y psiquiatría había desviado los esfuerzos de Foucault del terreno estrictamente filosófico. Por todo ello, no deja de resultar algo

sorprendente que sea en sus años de madurez, especialmente a partir de la segunda mitad de la década de los setenta, cuando veamos a Foucault enfrascarse, progresivamente, en el estudio de la filosofía de la Antigüedad, tanto griega como romana. Los grandes pensadores del lejano pasado clásico, Sócrates, Platón, Séneca, etc., irán desplazando poco a poco los anteriores temas de investigación, reorientando incluso la elaboración de un proyecto tan vasto como la *Historia de la sexualidad*. Si sus primeras investigaciones estuvieron consagradas a la relación entre enfermedad mental, personalidad y discurso, para más tarde centrarse en un minucioso análisis de las formas discursivas que le llevó a desarrollar todo un método arqueológico, a partir de *Vigilar y castigar*, el que él mismo calificaría como su primer libro, Foucault derivará progresivamente su reflexión hacia el tema del poder. No obstante, en su análisis de los juegos de poder, se verá conducido hacia la relación del individuo con los otros y consigo mismo. El campo histórico en el que se mueven sus investigaciones experimenta el mismo tipo de deslizamiento: de la Edad Moderna a los siglos XIX y XX, y de nuevo un retroceso hasta los comienzos de la Edad Media para concluir con las investigaciones sobre la ética, el discurso y la política en la Antigüedad, que le habrían llevado de vuelta a nuestro presente, de no haberlo impedido su muerte prematura. Tales idas y venidas arrastraban, en un pensador meticuloso y de enorme capacidad de trabajo como era Foucault, una gran cantidad de textos, de “archivos” y de “autores”, convirtiendo su obra en un apretado tapiz de relaciones textuales, en un espacio discursivo en el que se entremezclan y convergen diálogos centenarios que parecen salir de un polvoriento olvido, brillar durante breves instantes, y desvanecerse nuevamente tras una sombra que resuena en inéditas interpelaciones que arrastran, a su vez, al mismo Foucault, haciendo valer el deseo enunciado al comienzo de su lección inaugural en el Collège de France, el 2 de diciembre de 1970:

En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que, quizá durante años, habré de pronunciar aquí, habría preferido poder deslizarme subrepticamente. Más que tomar la palabra, habría preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida. No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien

*procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su posible desaparición.*²⁸

Al margen del efecto retórico oculto en tales palabras, es difícil negar a Foucault un esfuerzo casi constante a lo largo de su carrera por difuminarse, por esconderse tras apariencias continuamente renovadas, por transformarse en “algo otro que sí mismo”, por experimentar en carne propia nuevas formas de relación con los otros, por hallar modos nuevos de subjetivación. No es este lugar en el que analizar las razones personales que imprimieron en Foucault ese rasgo de carácter, ni sería conveniente otorgar a sus vivencias privadas un peso excesivo en el plano de su creatividad filosófica, pero negar que en él pensamiento y vida discurren por senderos estrechamente unidos sería cerrar los ojos a buena parte de sus intenciones como filósofo. Foucault es uno de esos pensadores en los que vida y obra no sólo están relacionadas de forma coyuntural, sino que carecen de sentido una sin la otra. La dedicación a la psicología primero y a la filosofía después, aparece en la biografía de Foucault fuertemente vinculada a experiencias personales más o menos traumáticas. Pero lo que en otros pensadores queda oculto tras la máscara de su propia obra, como si de una fachada telón se tratara, en él fluye entre las líneas de sus escritos, los hace carne y sangre, erigiéndose con ello un memorial a sí mismo. Nietzsche lo expresó certeramente:

*La vida como rédito de la vida. Por lejos que se proyecte el hombre con su conocimiento, por objetivo que se antoje a sí mismo, al final no se lleva más que su propia biografía.*²⁹

A principios de los años cincuenta, cuando Foucault todavía se orienta hacia la psicología, lee a Nietzsche, quien, a la luz de Heidegger, le impresionará profundamente. En el alemán encontramos otra aguda apreciación psicológica que, posiblemente, conociera Foucault, y que sin duda retrata el devenir filosófico del francés:

²⁸ M. FOUCAULT, *El orden del discurso*, Barcelona, 1999, Tusquets, p. 11.

²⁹ F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, vol. I, Akal, Madrid, 1996, p. 239.

Mudar la piel.- *La serpiente perece cuando no puede mudar de piel. Igualmente, los espíritus a los que se les impide cambiar de opinión, dejan de ser espíritus.*³⁰

En repetidas ocasiones, Foucault expresó como una fuerte convicción la necesidad de “desprenderse de uno mismo”, por ejemplo en “El cuidado de la verdad”:

*Qu'est-ce que peut être l'éthique d'un intellectuel [...] sinon cela: se rendre capable en permanence de se déprendre de soi-même?*³¹

Esta camaleónica huida de sí tiene como trasunto ético todo un conjunto de artes de la existencia que, inspiradas en la ética grecorromana, Foucault quiere recuperar para Occidente:

*Essayer de repenser les Grecs aujourd'hui consiste non pas à faire valoir la morale grecque comme le domaine de morale par excellence dont on aurait besoin pour se penser, mais à faire en sorte que la pensée européenne puisse redémarrer sur la pensée grecque comme expérience donnée une fois et à l'égard de laquelle on peut être totalement libre.*³²

Vemos a Foucault, en los años ochenta, defendiendo una ética del cuidado de sí que supone, al mismo tiempo, una estética de la existencia y una práctica de la libertad. El tema del poder, que había constituido el centro de su atención diez años atrás, permanece activo hasta el final, si bien reconducido y, en parte, oculto por el intento de fundación de una nueva ética. El poder es parte del juego que el individuo practica consigo mismo y con los demás, es un importante mecanismo fundador del sujeto, y fue siguiendo ese camino como Foucault persiguió llevar a cabo una *Historia de la sexualidad*:

Il s'agissait en Somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une "expérience" s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme

³⁰ F. NIETZSCHE, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 298.

³¹ M. FOUCAULT, “Le souci de la vérité”, en *Dits et écrits*, París, 2001, Éditions Gallimard, vol. II, p. 1494.

³² M. FOUCAULT, “Le retour de la morale”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 1521.

sujets d'une "sexualité", qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, -si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité.³³

Pero en el desarrollo de tan ambicioso proyecto, Foucault encontró pronto obstáculos con los que no había contado. En su proyecto de genealogía de la sexualidad, se trataba de averiguar de qué modo « les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir dont leur comportement sexual a bien été sans doute l'occasion, mais n'a certainement pas été le domaine exclusif. »³⁴ Es decir, era preciso conocer el modo en el que el hombre occidental se reconocía como sujeto de deseo. Lo que hacía necesario el paso previo que desencadenaría el retorno a los griegos: « il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. »³⁵ Investigar las formas de subjetivación, los modos en que un individuo se crea y asume una condición determinada de sujeto: he aquí el tercer pie sobre el que descansa el conjunto del pensamiento foucaultiano. Análisis arqueológico de la discursividad, sus formas y el modo en que articulan el saber; genealogía del "poder", sus juegos, su naturaleza y las técnicas y estrategias mediante las cuales es ejercido; historia de la subjetividad³⁶, de las formas de subjetivación que conducen a una hermenéutica de sí. Este proyecto general, que abarca la obra de toda una vida, se articula sobre tres ejes, en cada uno de los cuales se determinará un desplazamiento específico:

³³ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II, L'usage de plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 10.

³⁴ Ibid., p. 12.

³⁵ Loc. Cit.

³⁶ « Michel Foucault a maintenant entrepris, toujours à l'intérieur du même projet général, d'étudier la constitution du sujet comme objet pour lui-même: la formation des procédures par lesquelles le sujet est amené à s'observer lui-même, à s'analyser, à se déchiffrer, à se reconnaître comme domaine de savoir possible. Il s'agit en Somme de l'histoire de la "subjectivité", si on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi » "Foucault", *Dictionnaire de philosophes*, París, PUF, 1984, t. I., p. 943.

1. La *locura*, y su relación con las formas de exclusión que la razón lleva a cabo³⁷. El desplazamiento sería: conocimiento→ saber.
2. No el *poder*, sino las técnicas por las cuales tratamos de conducir la conducta de los otros. Se trataba aquí de desarrollar un análisis de una norma que condujera a una mayor comprensión del ejercicio del poder, lo que llevó a Foucault al concepto de “*gubernamentalidad*” y al estudio de la “*biopolítica*”, desembocando en la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros³⁸. Desplazamiento, pues: análisis de la norma→ ejercicio del poder→ gubernamentalidad.
3. En relación con el tercer eje antes mencionado, el desplazamiento que ha empujado a Foucault en sus investigaciones ha sido: cuestión del sujeto→ formas de subjetivación→ formas de relación del sujeto consigo mismo³⁹.

El mismo Foucault hizo explícito este tipo de análisis de su obra en diversas ocasiones. En 1984, pocos días antes de morir, Foucault concedió una entrevista a G. Barbedette y A. Scala. En ella, Foucault resume cuál había sido el objetivo de toda su vida como filósofo:

*J'ai essayé de repérer trois grand types de problèmes: celui de la vérité, celui du pouvoir et celui de la conduite individuelle. Ces trois domaines de l'expérience ne peuvent se comprendre les uns sans les autres. Ce qui m'a gêné dans les livres précédents, c'est d'avoir considéré les deux premières expériences sans tenir compte de la troisième.*⁴⁰

³⁷ Véanse, entre otros, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, reeditada como *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972 ; *L'Ordre du discours*. Lección inaugural del Collège de France, Gallimard, 1971.

³⁸ El tratamiento del tema del poder y su derivación hacia la biopolítica y la gubernamentalidad ocupa una extensa parte de la obra de Foucault, cuyo comienzo podríamos situar en *Les Mots et les choses* —o tal vez en *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*— y que se extiende hasta sus últimos trabajos relacionados con la Historia de la sexualidad, en especial el vol. 1, *La Volonté de savoir*. Son innumerables los artículos, conferencias, cursos y entrevistas que dedicó Foucault a este tema.

³⁹ Cf. sus últimos cursos en el Collège de France, desde *L'Hermeneutique du sujet* (1981-1982) hasta *Le courage de la vérité* (1983-1984), así como los dos últimos volúmenes publicados de la Historia de la sexualidad, *Le Souci de soi* y *L'usage des plaisirs*.

⁴⁰ M. FOUCAULT, “Le retour de la morale”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 1516.

Para cuando los entrevistadores terminaron de transcribir las grabaciones, Foucault ya estaba hospitalizado. Tal como señalan François Ewald y Daniel Defert en la nota que encabeza el texto en su edición de los *Dits et écrits*, “l’entretien parut trois jours après le décès de M. Foucault.”⁴¹ Es, tal vez, el testamento filosófico de un trabajador incansable, pero, en cierto modo, es también una confesión postrera: lejos de la influencia de la fenomenología que estudiaba en su juventud; lejos también de sus devaneos con el estructuralismo y sus vaticinios sobre la “muerte del hombre” en *Les Mots et les choses*; lejos, incluso, de la visión disciplinaria del poder y la sociedad, Foucault señala, casi en su lecho de muerte, la conducta individual como un dominio de experiencia sin el que todos sus análisis anteriores sobre la locura, el lenguaje, la sociedad o el poder, no podían conducir a buen puerto sus esfuerzos por llevar a cabo una ontología de nosotros mismos, una historia del presente que supusiera, al mismo tiempo, la culminación de una historia de la verdad que, de uno u otro modo, llevaba años desarrollando.

En su actividad como profesor del Collège de France, en la que se exigía a Foucault la presentación de un proyecto de investigación original cada año, se fraguó buena parte de este “proyecto general”, y es en esos cursos, y en los artículos publicados paralelamente a sus libros, donde debemos buscar el deslizamiento que le condujo a ese “retorno de la moral” característico de sus últimos años de vida. Sirvan como ejemplo los temas a los que dedicó los cinco últimos cursos: “Del gobierno de los vivos” (1979-1980), “Subjetividad y verdad” (1980-1981), “La hermenéutica del sujeto” (1981-1982), “El gobierno de sí y de los otros” (1982-1983) y “El coraje de la verdad” (1983-1984).

Claro que Foucault no es ni el primero ni el único en plantear este “retorno a los griegos”⁴². Nietzsche afirma en *Humano, demasiado humano*⁴³ que los griegos proporcionan al hombre moderno un gran conjunto de cosas difícilmente comunicables

⁴¹ Op. cit., vol. II, p. 1515. En esa misma nota, los editores añaden que el hecho de que Foucault concediera esta entrevista en su estado a A. Scala, joven filósofo amigo de Deleuze, constituía un gesto de buena voluntad hacia este último, quien había sido buen amigo suyo durante mucho tiempo, pero del que se había distanciado a finales de los años setenta con ocasión del “affaire” Croissant, y al que no volvería a ver. Puede encontrarse un relato detallado del suceso en ERIBON, D., Foucault, París, 1991, Flammarion, pp. 274 y sigs.

⁴² “[...] il faut bien le dire, c’est un fait que le XXe siècle a opéré, sous les formes les plus variées, un vaste retour aux Grecs, de Heidegger jusqu’à Foucault.” P. HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, París, 2001, Albin Michel, p. 232.

⁴³ F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, II, §218.

y que dan pie a la reflexión. Un gran lector de Nietzsche, Heidegger, insiste en la necesidad que acucia a la filosofía del siglo XX de volver a pensar con los griegos, desde los griegos. No obstante, Nietzsche parece situar su *punto de retorno* en la época trágica, y es sabido que Heidegger considera imperioso recuperar el sentido del ser que se perdió en Occidente a causa de la tradición parmenídeo-platónica⁴⁴. Poco se ocupan de las escuelas helenísticas, en las que se encuentran los ejemplos más acabados de formas de vida filosóficas.

Foucault trataba de encontrar un punto de partida que le permitiera pensar nuestro presente desde *fuera* de la tradición cristiana occidental, en un ejercicio de libertad de pensamiento que fuera a la vez un nuevo comienzo. Pero no se trata de volver, sin más, a los griegos, por lo demás llenos de imperfecciones⁴⁵. Se trata de alejarse del horizonte de sucesos en el que habitamos para tomar distancia con respecto a nosotros mismos y a nuestro presente. ¿Para qué? Para cambiar.

Changer la vie. Changer, du moins, une vie. Peu de livres ont cet effet. C'est pourtant ce qu'a écrit à Pierre Hadot un jeune Américain, historien et nullement philosophe, après avoir lu la traduction anglaise de Qu'est-ce que c'est la philosophie antique ? : "You changed my life".

Así comienza el prólogo que Jeannie Carlier escribe para el libro de entrevistas que realizaron ella misma y Arnold I. Davidson a Pierre Hadot, titulado *La Philosophie comme manière de vivre*.

⁴⁴ Entre los muchos lugares en los que Heidegger se ocupa expresamente de la importancia de repensar la filosofía occidental desde sus comienzos en Grecia, cabe destacar el artículo dedicado al lógos heraclíteo, "Lógos (Heráclito, fragmento)", así como el que consagra a la relación entre ser y pensar en Parménides, "Moira (Parménides, VIII, 34-41)", ambos recogidos en M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. Por lo que se refiere a la lectura de la filosofía griega que lleva a cabo Hegel en sus Lecciones sobre la historia de la filosofía de las que nos ocuparemos con detalle, resulta de especial interés M. HEIDEGGER, "Hegel y los griegos", en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 345-361.

⁴⁵ "Toute l'Antiquité me paraît avoir été une "profonde erreur".", en M. FOUCAULT, "Le retour de la morale" en *Dits et écrits*, op. cit., p. 1517. Obsérvese, no obstante, que Foucault coloca entre comillas el "profundo error".

1.3. La filosofía como arte de vivir

Defender hoy que la filosofía es, antes que nada, una forma de vida, un arte de vivir (*téchne toû bíou*), no tiene nada de meritorio ni de sorprendente. Muchos son los historiadores de la filosofía, los filósofos profesionales y los diletantes que han contribuido con su obra a convertir esta idea en moneda común. Desde su aparición hace más de veintiséis siglos, la filosofía ha cambiado de rostro en incontables ocasiones, para sí misma y para quienes se han acercado a ella. Sin embargo, siempre conservó su carácter de opción vital, de elección del individuo que, dedicándose a la filosofía, se dedicaba a algo más que a la mera búsqueda de conocimientos, por muy elevados que estos pudieran ser. De Sócrates a Nietzsche, el filósofo ha sido aquel que hacía de su pesquisa algo vital, algo que transformaba su existencia. Sin duda ha habido interludios en los que la intensidad con que el amante del saber se aplicaba a la creación de un modo de vida filosófico se ha visto atenuada, desplazada a segundo plano, frente a requerimientos más urgentes, tales como la salvación del alma⁴⁶. Pero incluso en el seno de la filosofía cristiana el acceso al conocimiento requería una transformación de sí que permitiera al alma convertirse en habitáculo de la verdad. Sin ánimo de establecer un marco teórico general, apuntaremos aquí la idea de que los momentos en que la práctica de la filosofía se ha alejado más decididamente de su carácter de *arte de vivir*, han sido aquellos en que se la ha contemplado como objeto de especulación teórica, como materia de comentario o de doctrina académica. Aquellos, en definitiva, en los que, como diría Thoreau, ha habido “profesores de filosofía, pero no filósofos”. La escolástica medieval o el academicismo del siglo XIX son, quizás, los períodos en los que quienes se han dedicado a la filosofía más se han alejado del precepto delfico “ocúpate de ti mismo”.

Es fácil hallar en nuestros días defensores de la filosofía como arte de vivir. Veamos algunos ejemplos.

⁴⁶ Foucault cree encontrar el punto de distanciamiento entre la filosofía como forma de vida, basada en el precepto “ocúpate de ti mismo”, y la filosofía como forma de conocimiento, que cumpliría con el mandato delfico de “conócete a ti mismo”, en la filosofía de Descartes. Pierre Hadot rechazará esta visión de la historia de la filosofía como forma de vida, y mantendrá que en Descartes y en la tradición que con él se inicia, no desaparecieron por completo los ejercicios espirituales. De todo ello nos ocuparemos más adelante, en el capítulo IV, en concreto en el apartado titulado “Divergencias”.

Pierre Hadot publicó en 1995 una obra que, en cierto modo, trataba de recapitular y hacer accesible a los no especialistas el conjunto de las investigaciones que, durante décadas, había llevado a cabo en el terreno de la historia de la filosofía de la Antigüedad. En el prólogo de esta importante obra, titulada *Qu'est-ce que c'est la philosophie antique?*, Hadot vuelve su mirada, cómo no, a Sócrates, para establecer una piedra miliar desde la que iniciar su recorrido:

*Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.*⁴⁷

Buena parte de las trescientas páginas de la obra están dedicadas a mostrar que el discurso del filósofo, sin una actitud vital que lo acompañe, no tenía valor alguno para griegos y romanos, y que es esa elección de vida la que impone la forma de dicho discurso y el uso que se hace de él. Hadot llegó a ese punto de vista de la filosofía antigua, en parte, de la mano de Wittgenstein, quien no se ocupó especialmente de la filosofía grecorromana, pero sí del lenguaje y su uso en filosofía, asunto este que inquietaba particularmente a Hadot como exégeta de textos clásicos. Al igual que Foucault, sobre quien ejerció una importante influencia, Hadot no se limita a mostrar que la filosofía puede y debe ser un modo de vida, sino que trata de llevar esa idea a la práctica⁴⁸.

En 1998 la idea de que la filosofía es un arte de vivir que arranca de la misión socrática en Atenas encuentra otro defensor, Alexander Nehamas, cuya obra *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* es todavía una de las mejores

⁴⁷ P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, 1998, FCE, p. 13.

⁴⁸ Para una presentación biográfica de sus ideas, véase P. HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, París, 2001, obra en la que Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson entrevistan a Hadot, haciendo un interesantísimo recorrido por su vida y sus obras.

aproximaciones al tema. Para Nehamas, como para Hadot o para Foucault, la filosofía de la Antigüedad era, sin duda, un modo de vida:

*Durante el periodo que comenzó con la Grecia clásica y terminó con la antigüedad pagana tardía, la filosofía era más que una simple disciplina teórica.*⁴⁹

Buen conocedor de la obra de Foucault –y de la de Hadot-, Nehamas lleva la condición de la filosofía como modo de existencia incluso allí donde parecería más difícil encontrarla, en la vida teórica tal como la propone Aristóteles⁵⁰:

*Aun cuando Aristóteles identificaba la filosofía con la “teoría”, su propósito era probar, como lo hace en el décimo y último libro de la Ética Nicomáquea, que una vida de actividad teórica, la vida de la filosofía, era la mejor vida que los seres humanos podían llevar [...] La vida teórica [...] afecta al carácter de aquellos que la viven. La teoría y la práctica, el discurso y la vida, se afectan entre sí; los hombres se hacen filósofos porque pueden y quieren ser el mejor tipo de ser humano y vivir de la mejor manera posible. Hay una influencia directa entre lo que uno cree y cómo se vive.*⁵¹

No obstante, si bien Foucault parece encontrar en la filosofía el camino que le permitirá llegar a ser otro distinto del que es, si para Hadot el modo de vida filosófico nos abre a la totalidad y nos permite conectar con el universo en su conjunto, si Martha Nussbaum cree que “estudiar el mundo interior y su relación con las condiciones sociales es al menos una tarea necesaria, si no suficiente, para toda filosofía política que aspire a ser práctica”⁵², Nehamas no trata de justificar la necesidad de recuperar un modo de vida filosófico, sino que se instala en una actitud esteticista que contempla la filosofía como un mecanismo de transformación y perfeccionamiento del sujeto que

⁴⁹ A. NEHAMAS, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, 2005, Pre-Textos, p. 12.

⁵⁰ Un interesante análisis de la relación entre vida teórica y elección de vida en Aristóteles puede encontrarse en M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona 2003 (la 1ª edición inglesa es de 1994), Paidós. Ver especialmente el capítulo 2, “Dialéctica médica: la teoría y la práctica según Aristóteles”, pp. 75-109.

⁵¹ A. NEHAMAS, *El arte de vivir*, op. cit., p. 12.

⁵² M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo*, op. cit., p. 32.

busca convertir su existencia, más allá de necesidades históricas, políticas o psicológicas, en una obra de arte, en un logro literario y filosófico.

La popularidad creciente de este modo de comprender la filosofía en las dos últimas décadas se aprecia sin duda en la proliferación de obras que abordan la historia de la filosofía, la figura de determinados filósofos o el pensamiento como actividad humana desde la perspectiva del arte de vivir, de la estética de la existencia, en ocasiones hasta acercar la filosofía a formas pseudoreflexivas de lo que se ha dado en llamar “autoayuda”. Desde James Miller y su *Philosophical lives* a Alain de Botton con su *Las consolaciones de la filosofía*, de Luc Ferry en *Aprender a vivir. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations* a Roger Pol-Droit y su *Vivre Aujourd'hui*, la filosofía como forma de vida recupera terreno año tras año, contando con populares representantes en países tan diversos como Francia, Gran Bretaña, Alemania o Estados Unidos. ¿Por qué este retorno a formas de pensamiento post-socráticas? ¿Por qué el siglo XX descuidó durante décadas el estudio de las escuelas de filosofía helenísticas y romanas?

Capítulo II

La filosofía como gnoseología

II.1. El olvido de la filosofía como arte de vivir

La filosofía del siglo XX, tanto en Europa como en América del Norte, ha hecho, hasta hace muy poco, menos uso de la ética helenística que casi cualquier otra cultura occidental desde el siglo IV a.C.

Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo*.⁵³

⁵³ M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo*, op. cit, p. 22.

La queja de Martha C. Nussbaum encuentra su reflejo en la escasa dedicación de los historiadores de la filosofía de los dos primeros tercios del siglo XX al análisis de la filosofía helenística. En fecha tan tardía como 1975, un especialista en filosofía helenística como A. A. Long, se ve en la necesidad de reclamar el interés de las escuelas helenísticas, minusvaloradas o abiertamente ignoradas por los estudiosos a causa de su supuesta inferioridad frente a los grandes sistemas filosóficos de la Grecia clásica. Con su obra⁵⁴ trata de ofrecer al gran público un libro accesible sobre un tema descuidado durante décadas:

*Hasta donde tengo noticia, el último libro en inglés que abarque este campo fue escrito hace setenta años. Desde entonces, el tema se ha desarrollado –y, desde la última guerra, con gran rapidez–, pero la mayor parte de los mejores trabajos son altamente especializados. Hay una clara necesidad de una apreciación general de la filosofía helenística, capaz de facilitar a los no especialistas una exposición al día del tema. La filosofía helenística es a menudo considerada como un insípido producto de pensadores de segunda categoría, que no pueden ser puestos en comparación con Platón y Aristóteles.*⁵⁵

Veinticinco años más tarde, el eco de ese descuido de la filosofía helenística sigue presente en una obra que, sin embargo, muestra con su propia existencia la transformación que se ha producido en todo Occidente en relación con la filosofía que se creó entre los siglos IV a.C. y II d. C.⁵⁶. Se trata de *The Cambridge History of*

⁵⁴ A. A. LONG, *La filosofía helenística*, Madrid, 1977, Alianza Editorial (la primera edición inglesa es de 1975).

⁵⁵ A. A. LONG, Op. cit., p. 9.

⁵⁶ La época helenística suele delimitarse, desde que Droysen creara la etiqueta historiográfica, entre la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C. y el triunfo de Octavio en la batalla de Actium el año 30 a.C. Es durante ese período cuando los reinos helenísticos florecen y alcanzan su máximo desarrollo. La expansión de Roma por todo el Mediterráneo se inicia en torno al siglo III a.C., y para el siglo II a.C. su poder ya había sometido a buena parte de los reinos helenísticos. No obstante, será a partir de la constitución del Imperio romano, por obra de Augusto, cuando se produzca la entrada en escena de una nueva fuerza política de ámbito intercontinental, que para muchos historiadores supondrá una transformación profunda de las estructuras sociopolíticas del mundo antiguo, así como de sus manifestaciones artísticas y culturales. Sin embargo, la indudable continuidad que existe en algunas escuelas de filosofía propiamente helenísticas, como el estoicismo o el epicureísmo, y las formas de las mismas que perviven durante el Imperio, representadas por las grandes figuras de Séneca, Epicteto, Marco Aurelio o Lucrecio, por citar sólo a los principales pensadores de esas corrientes, invitan a afrontar el tratamiento de este período de forma conjunta, de modo que por filosofía helenística entenderemos aquí la que se realiza entre los siglos IV a.C. y I d.C., así como la continuación de algunas de esas formas de reflexión, el estoicismo, el cinismo y el epicureísmo, principalmente, que se da ya entrada nuestra era, durante los siglos I y II d. C. Con esto evitamos repetir tediosamente la denominación de filosofía

Hellenistic Philosophy, publicada en 1999⁵⁷. Entre sus editores y colaboradores se encuentran muchos de los historiadores de la filosofía griega más reconocidos en todo el mundo: Jonathan Barnes, Jacques Brunschwig, Malcom Schofield, David Sedley, Anthony A. Long, etc. Al comienzo del prefacio firmado por los editores puede leerse:

*Not so many decades ago Hellenistic philosophy was widely regarded as a dark age in the history of thought: it was a period of epigone, a period of post-Aristotelian depression. The age produced nothing worth pondering and little worth reading. Moreover, there was little enough to read: few texts from the period survive in their entirety; and the fragments and testimonies to which we are now reduced derive for the most part from jejune epitomators or hostile commentators. An historian of philosophy would be best advised to doze through the Hellenistic period – indeed, why wake up before the birth of Plotinus.*⁵⁸

Podemos extraer dos conclusiones tras leer el Prefacio de esta obra: la filosofía helenística se había descuidado y despreciado durante mucho tiempo hasta mediados del siglo XX y, por otra parte, hacia finales de la centuria pasada los prejuicios que habían llevado a tal actitud estaban superados, habiéndose producido un buen número de trabajos especializados sobre el tema:

*Fashions change, and this dismal and depreciatory assessment is now universally rejected. Hellenistic philosophy was not dull: on the contrary, it was a bright and brilliant period of thought [...]. The revived interest in the Hellenistic period has caused a spate of publications [...]*⁵⁹

Pero, ¿por qué ese desprecio hacia un período de más de tres siglos de historia del pensamiento? ¿Se produjo realmente ese empobrecimiento de la reflexión por

helenística y romana, y aclarar que no toda la filosofía producida en el Imperio romano compartía los planteamientos generales sobre el pensamiento como forma de vida que constituyen aquí el centro de nuestra atención. Por eso, salvo indicaciones en contra, el neoplatonismo y la filosofía cristiana no se tendrán en cuenta en las consideraciones generales sobre esta época.

⁵⁷ K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, y M. SCHOFIELD, (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, Cambridge University Press.

⁵⁸ K. ALGRA, et alii, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, op. cit., p. xi.

⁵⁹ Op. cit., loc. cit.

comparación con los siglos gloriosos que habían visto nacer y desarrollarse los grandes sistemas de la filosofía griega, cuyos máximos exponentes son las obras de Platón y Aristóteles? Sin duda la respuesta a esta pregunta ha de ser negativa:

*The Hellenistic philosophers were not epigones: on the contrary, they opened up new areas of speculation and they engaged in debates and discussions which were both passionate and profound.*⁶⁰

Creer que pensadores de la talla de Crisipo, Epicuro, Séneca o Marco Aurelio, por citar sólo a unos pocos, no fueron capaces de aportar grandes ideas a la tradición filosófica occidental es, cuando menos, muestra de ignorancia. Los avatares de la conservación y pérdida de las obras de los filósofos antiguos, así como las circunstancias de su recepción en las tradiciones posteriores, especialmente en el cristianismo y el islam que dominarán occidente durante siglos, pueden ayudarnos a comprender hasta qué punto la historia de la filosofía ha sido injusta con escuelas de gran calado intelectual como el epicureísmo o el estoicismo, entre otras. J. M. Rist⁶¹ lo resume con precisión al comienzo de su obra sobre la filosofía estoica:

*La una vez voluminosa obra de los antiguos estoicos se halla ahora representada sólo por fragmentos. El problema con el que se enfrenta el intérprete es insuflar vida a estos huesos secos.*⁶²

No debe pensarse, sin embargo, que tales “huesos” se fragmentaron, descarnaron y secaron con el transcurrir de los muchos siglos que separan la fundación de la Stoa por Zenón de Citio, allá por el año 301 a.C., de nuestro presente. En los poco más de cien años que median entre la vida de Crisipo, el gran heredero de la obra de Zenón, y la de Posidonio, uno de los principales renovadores del estoicismo, la distancia parece

⁶⁰ Op. cit., loc. cit.

⁶¹ J. M. RIST, *La filosofía estoica*, Barcelona, 1995, Crítica (la primera edición inglesa es de 1969). De nuevo encontramos en el Prefacio la queja ya repetida anteriormente sobre la falta de estudios generales acerca, en este caso, de la escuela estoica, o la antigüedad de dichos estudios. Rist se propone “presentar una serie de ideas filosóficas estoicas de forma detallada. Espero que la reflexión de tales ideas pueda ofrecer una imagen más clara acerca de qué trata la filosofía estoica y fomentar la opinión de que los estoicos eran unos filósofos importantes.” Op. cit., p. 7.

⁶² J. M. RIST., op. cit., p. 7.

haberse agrandado⁶³ hasta quebrar la continuidad de una filosofía que, por lo demás, ha sabido mantenerse como uno de los modos fundamentales de pensar el mundo durante más de veinte siglos, influyendo en pensadores como Pedro Abelardo o Montaigne, y escritores como Cervantes o Quevedo. Ocurre con el estoicismo, como con la mayoría de escuelas helenísticas, que apenas han llegado a nosotros fragmentos, resúmenes o compendios para neófitos, de obras que, como la de Epicuro o la de Crisipo, podían rivalizar en extensión, profundidad y alcance filosófico con la de los grandes maestros, Platón y Aristóteles:

*La pérdida de tantas obras de Crisipo es la pérdida de obras filosóficas del más alto calibre, obras que representan una visión del mundo y del hombre agudamente opuesta a las teorías de Platón y Aristóteles y por ello de lo más interesantes.*⁶⁴

Este lamento se repite una y otra vez en las introducciones y prefacios de los estudios consagrados a la filosofía helenística⁶⁵. ¿Cómo habría cambiado la historia de la filosofía de haberse conservado los incontables tratados escritos por Epicuro, por Crisipo, por Panecio? Nunca lo sabremos. No obstante, una vez entonado el treno por el ausente, debemos recordar que las escuelas helenísticas tuvieron un éxito enorme durante siglos, y que sólo nuestra estrechez de miras puede hacernos pensar que fueron un epifenómeno vicario de los grandes sistemas filosóficos clásicos:

*La filosofía helenística es difícil de estudiar, en parte, gracias a su éxito.*⁶⁶

⁶³ “Posidonio, aunque siga siendo un estoico, no comprendía muchas de las más interesantes teorías filosóficas de Crisipo.” J. M. RIST, op. cit., p. 8.

⁶⁴ J. M. RIST, op. cit. p. 8.

⁶⁵ Por ejemplo, en P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 1998, México, FCE (primera edición francesa de 1995): “La vida filosófica fue muy activa en la época helenística, pero, por desgracia, no la conocemos más que de manera imperfecta y de ella tendríamos una representación muy diferente si se hubieran conservado todas la obras filosóficas que fueron escritas durante este periodo [...] A lo largo de los siglos, se perdió gran parte de este valioso material, sobre todo en Atenas durante el saqueo de la ciudad por Sila en marzo de 86 a.C., pero también en Alejandría, debido a las sucesivas destrucciones de la Biblioteca.” Op. cit, p. 109. También en K. ALGRAN, et alii, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*: “If textual situation is less desperate than has sometimes been pretended, it remains true that for the most part we are obliged to reconstruct the thought of the Hellenistic philosophers from later reports –and these reports are indeed often thin or confused or biased.”, op. cit., p. xi.

⁶⁶ M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo*, op. cit., p. 24.

Tal como señala Martha C. Nussbaum, estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos, así como más tarde los neoplatónicos, lograron crear y propagar por dos culturas tan ricas y diversas en sus tradiciones como la griega y la romana, unos modos de pensamiento y, especialmente, de vida, que conquistaron el favor de numerosos seguidores de todas las extracciones sociales: desde cultos esclavos como Epicteto al mismísimo emperador Marco Aurelio, estas *haíresis* enseñaron a pensar y a vivir durante varias generaciones a aquellos que deseaban hacer de su vida un modo de existencia más auténtico, desde Alejandría a Roma, de Elis a Citio.

Es evidente que el triunfo del cristianismo como religión y, por ende, como modo de pensamiento, supuso una transformación única en la historia de Occidente, que hizo que se convirtiera en juez y árbitro de la supervivencia o desaparición de muchos de los modos de pensamiento heredados de la Antigüedad. Sin embargo, sería un error creer que entre la naciente doctrina cristiana, forjada por todas las orillas del Mediterráneo desde finales del siglo I d.C., y las escuelas filosóficas de la antigüedad griega sólo hubo una relación de oposición y negación⁶⁷. Sería arduo enumerar los préstamos incontables que asume el cristianismo no sólo de sus deudores más reconocidos, como Platón, sino igualmente de estoicos y cínicos. De la herencia platónica en el cristianismo apenas es preciso hablar, pues basta con mencionar la fuerte impronta neoplatónica de la filosofía de uno de los más grandes padres y teólogos de la Iglesia, Agustín de Hipona. De los estoicos, los cristianos admiraron su ética, basada en la imperturbabilidad, y algunos padres de la Iglesia como San Jerónimo llegaron a incluir a Séneca en su catálogo de santos. Menos conocida es la relación de la secta del perro con los seguidores de Cristo, pero no por ello menos influyente:

El contacto de cínicos y cristianos probablemente data de las primeras etapas del cristianismo. Se ha dicho que los cínicos aportaron un importante modelo pagano a las primitivas comunidades cristianas. Sea como fuere, ambos movimientos estuvieron

⁶⁷ Por supuesto, los ataques mutuos, llevados hasta la violencia, entre paganos y cristianos, persistieron hasta el triunfo definitivo del cristianismo, pero no siempre el contacto entre ambos fue de rechazo. Para una selección de textos en los que se abordan los principales conflictos doctrinales entre paganos y cristianos, véase de E. SÁNCHEZ SALOR, *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid, 1986, Akal. Un interesante y polémico relato de cómo se produjo el triunfo del cristianismo sobre el mundo pagano del Imperio romano puede encontrarse en la obra de P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien* (312-394), París, 2007, Albin Michel. Recuérdese que Veyne fue amigo íntimo de Foucault, y una de las personas que más influyeron en su “retorno a los griegos”.

*estrechamente asociados en las mentes de sus más enconados críticos, como Luciano (en el Peregrino), Elio Arístides (Or. 46) y el emperador Juliano (Or. 7, 224).*⁶⁸

Tan es así, que a menudo se confundía a los primeros cristianos, una minoría a lo largo del siglo I d.C., con los seguidores de Diógenes, a causa de su aspecto desarrapado y su predicación agresiva contra el orden establecido.

Asumamos, pues, que el legado de las escuelas helenísticas no fue destruido por completo con la conversión de Occidente al cristianismo. Reconozcamos la herencia estoica, cínica, neoplatónica⁶⁹ de los padres de la Iglesia⁷⁰. Aceptemos la pervivencia de ciertas formas de ascesis propias del estoicismo en las primeras comunidades monásticas⁷¹. Concedamos, con Foucault, que el alto valor otorgado por los cristianos al vínculo del matrimonio, a la fidelidad o a la continencia sexual no son sino herencia de un modo de pensamiento de origen estoico que había calado hondo en la sociedad del Imperio romano en la que se afianzará el cristianismo⁷². Recordemos también las numerosas ocasiones en las que, a lo largo de casi dos mil años de cristianismo, el estoicismo o el cinismo han renacido con cierta fuerza en Occidente⁷³.

⁶⁸ R. B. BRANHAM, y M.-O. GOULET-CAZÉ, *Los cínicos*, Barcelona, 2000, Seix Barral (la primera edición inglesa es de 1996), p. 34. En *Sobre la muerte de Peregrino*, Luciano de Samósata narra la, en su opinión, teatral muerte por autoinmolación de Peregrino, filósofo cínico que había tenido un estrecho contacto con los cristianos, describiendo modos de vida del cristianismo primitivo, que Luciano pone en relación con la escuela cínica, atacando ambos modos de vida encarnizadamente.

⁶⁹ Quizás es el epicureísmo la escuela helenística más alejada de la doctrina cristiana, y por ello la que resultó más duramente perseguida por la Iglesia. Su concepción de la divinidad, su búsqueda del placer, a menudo mal interpretada por lectores cristianos que veían en la carne el origen de todo pecado, su materialismo atomista, etc., hacían difícil asumir elementos de esta escuela a los teólogos de los primeros siglos de nuestra era. No obstante, hay algunas ideas importantes en las que ambas formas de pensamiento coinciden, como por ejemplo la universalidad de su mensaje, dirigido por igual a libres y esclavos, hombres y mujeres, ciudadanos y extranjeros, aunque ello no suponga que los cristianos la tomaran directamente de los seguidores de Epicuro.

⁷⁰ Puede hallarse un buen análisis de la relación entre la filosofía griega y la formación de la doctrina cristiana en los Padres de la Iglesia en W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Madrid, 1961, FCE (la primera edición inglesa es de 1961).

⁷¹ Hadot se ocupa del tema de la pervivencia de la filosofía griega y sus prácticas en el pensamiento cristiano en diversos lugares. Véase, por ejemplo, P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., pp. 261 y sgs.

⁷² Véanse, por ejemplo, las lecciones del 28 de enero y del 4 de febrero de 1981 en M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, EHESS-Gallimard-Seuil, 2014, pp. 77-124.

⁷³ Por ejemplo, el neostoicismo surgido en los Países Bajos en torno a la figura de Justo Lipsio (1547-1606), que tanta influencia tuvo en España, encontrando en Francisco de Quevedo uno de sus más fervientes defensores (véase J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 3, Del barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII), Madrid, 1988, Espasa Calpe, en concreto el capítulo XII, "El neostoicismo: Francisco de Quevedo."). En cuanto a los resurgimientos del cinismo durante la Edad

¿Por qué entonces el olvido, el desprecio del siglo XIX y parte del siglo XX de la filosofía helenística y, con ello, de la filosofía entendida como forma de vida?

Desde el momento en que el cristianismo se impuso como forma cultural dominante por toda Europa y, más concretamente, a partir del desarrollo y consolidación de la escolástica, la imagen de la filosofía se transformó notablemente, pasando a ser considerada una *ancilla teologiae*, una disciplina de segundo orden frente a la lectura e interpretación de los textos sagrados, a las cuales tenía que servir de apoyo movilizandolos recursos técnicos en caso de necesidad, fuera esta a causa de la herejía del interlocutor, por la propia dificultad de armonizar las diversas fuentes de doctrina, para tratar de fortalecer la fe mediante la razón, o por cualquier otra causa imaginable. Ya en los primeros siglos de nuestra era se había impuesto una forma de hacer filosofía considerablemente diferente de la que practicaban los creadores de las grandes escuelas helenísticas. Al quedar fijada la doctrina de las principales escuelas, preocupadas como estaban por transformar a quienes seguían sus dogmas, más que por encontrar nuevas verdades o afianzar con mayor ahínco aquellas en las que basaban sus enseñanzas, se creó el caldo de cultivo para la aparición del *comentario* como método principal de enseñanza filosófica:

*Dans chaque école, les dogmes et les principes méthodologiques n'ont pas à être discutés. Philosopher, à cette époque-là, c'est choisir une école, se convertir à son mode de vie et accepter ses dogmes. C'est pourquoi, pour l'essentiel, les dogmes fondamentaux et les règles de vie du platonisme, de l'aristotélisme, du stoïcisme et de l'épicurisme n'ont pas évolué pendant toute l'Antiquité.*⁷⁴

No es difícil imaginar cómo, trasplantada al mundo cristiano dominado por una Iglesia más y más centralizada con el paso de los siglos, esa forma de entender la filosofía como comentario acabó contribuyendo a la formación de la escolástica y de sus rígidas formas de estudio de la filosofía, en detrimento de la concepción antigua que la

Media, el Renacimiento y la Ilustración, consúltense los artículos de D. KINNEY, “Herederos del Perro: La personalidad cínica en la cultura medieval y renacentista” y de H. NIEHUES-PRÖBSTIG, “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, ambos en R. B. BRANHAM, y M. O. GOULET-CAZÉ, *Los cínicos*, op. cit, pp. 383-474.

⁷⁴ P. HADOT, *Éloge de la philosophie antique*, París, 1997, Éditions Allia, p. 39. Se trata de una reedición del texto de la conferencia inaugural de Pierre Hadot al acceder a la cátedra de “Histoire de la pensée hellénistique et romaine” del Collège de France, pronunciada el 18 de febrero de 1983.

consideraba una forma de vida. Por otra parte, ya en la Antigüedad se daba entre muchos filósofos una cierta tendencia a contentarse con los discursos que provocan admiración, tendencia que en opinión de Pierre Hadot ha llegado hasta nuestros días:

*C'est donc à l'intérieur des écoles qui, pourtant, proposaient un choix de vie, que cette réduction de la philosophie au discours s'effectue, tout simplement parce que les philosophes avaient alors, ont encore et auront toujours une tendance presque indéclinable à se satisfaire de discours bien construits qui provoquent l'admiration du public.*⁷⁵

Tal como explica Hadot, cerca del final de su vida, en una entrevista con Arnold I. Davidson⁷⁶, el fenómeno esencial que explica la desaparición de la vida en comunidad de maestros y discípulos es la aparición de la Universidad. Con su creación a lo largo del siglo XIII, el sistema universitario establecerá una nueva relación entre maestros y discípulos que reforzará, en el seno de la escolástica, los cambios que hemos señalado en el modo de entender la filosofía. Así, a la práctica del comentario citada más arriba habría que añadir un nuevo conjunto de motivaciones que guiarán todo el proceso de enseñanza-aprendizaje del estudiante de filosofía en la universidad bajomedieval. Quien comienza a estudiar filosofía en el seno del sistema universitario medieval, lo hace con el fin de lograr uno de los grados que concede la institución, y que lo habilitarán para ejercer la práctica docente como un modo de vida. Si las órdenes religiosas habían sustituido en cierto modo a las escuelas filosóficas de la Antigüedad, asimilando incluso parte de sus prácticas y ejercicios filosóficos⁷⁷, la universidad dará nacimiento a un nuevo modo de enseñar, atravesado por un conjunto de motivaciones muy alejadas ya

⁷⁵ A. I. DAVIDSON, y F. WORMS, (directores), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, París, 2010, p. 22.

⁷⁶ "L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes. Entretien entre Pierre Hadot et Arnold I. Davidson. École normale supérieure, 1er juin 2007.", en A. I. DAVIDSON y F. WORMS, *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, op. cit., pp. 19-34. Esta entrevista, sobre la que habremos de volver en repetidas ocasiones a lo largo de esta tesis, es fundamental para conocer el modo en que Hadot contempla su aportación a la filosofía desde su trabajo como historiador de la disciplina y como filólogo, y para comprender la proyección de su pensamiento sobre la actividad docente en filosofía en la actualidad.

⁷⁷ Así lo entiende también Michel Foucault, quien considera que la pervivencia de las prácticas de sí grecorromanas en el cristianismo está vinculada estrechamente al surgimiento del monacato, tal como es planteado, por ejemplo, por Casiano, uno de sus primeros y más importantes creadores. Para todo ello, véase, por ejemplo, "Le combat de la chasteté", en *Dits et Écrits*, IV, pp. 295-308.

de quienes adoptaban un determinado modo de vida filosófico en la antigüedad grecorromana, que pervivirán hasta nuestros días:

*Les motivations de l'étudiant médiéval ou moderne sont donc très différentes de celle de l'étudiant antique [...] Ce système suppose un enseignement dépersonnalisé et très influencé par la perspective de l'examen.*⁷⁸

Aunque la concepción de la filosofía como un modo de vida no desaparecerá por completo con su sometimiento a la teología y con el triunfo de la universidad como vehículo del saber⁷⁹, abandonada la escolástica en la época moderna, las nuevas corrientes de pensamiento que comienzan a aflorar por todo el continente no se desembarazan por completo de esta imagen que, como veremos, persistirá con mayor o menor fuerza entre los historiadores de la filosofía hasta bien entrado el siglo XX:

*Lorsqu'à l'époque moderne, la philosophie a reconquis son autonomie, elle n'en a pas moins gardé bien des traits hérités de la conception médiévale et notamment son caractère purement théorique, qui a même évolué dans le sens d'une systématisation de plus en plus poussée.*⁸⁰

Sin duda, aquí se halla el origen del predominio durante siglos de un concepto teórico de la filosofía frente a su consideración original como modo de existencia, a la cual la historiografía de la filosofía ha prestado muy poca atención durante mucho tiempo, incluso entre los historiadores contemporáneos:

Les historiens contemporains de la philosophie n'ont guère tendance, en général, à prêter attention à cet aspect, pourtant essentiel. C'est précisément parce qu'ils

⁷⁸ A. I. DAVIDSON y F. WORMS, *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, op. cit., p. 23.

⁷⁹ Hadot realiza una breve síntesis de los principales autores que, desde la Edad Media hasta nuestros días, han conservado la concepción de la filosofía como forma de vida en la citada entrevista con Arnold I. Davidson.

⁸⁰ P. HADOT, "Exercices spirituels", 1977, reeditado en *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, 1993, Albin Michel, p. 72.

*considèrent la philosophie, conformément à une conception héritée du Moyen Âge et de temps modernes, comme une démarche purement théorique et abstraite.*⁸¹

Sistematización, sometimiento al dogma católico, esclerosis son, por tanto, los avatares sufridos por la filosofía occidental durante la Edad Media. La Edad Moderna no escapó por completo del peso de la tradición y, aferrada a la imagen de la filosofía como ocupación fundamentalmente teórica, continuó con su afán de sistematizar el pensamiento y la ciencia moderna. Descartes, Spinoza o Kant son ejemplos de cómo las nacientes teorías filosóficas buscan adoptar la forma de un sistema, en el que la coherencia, el orden y el método impongan su ley frente a la particularidad de la existencia individual.

Pero, sin lugar a dudas, el gran campeón del sistema en la Modernidad será Hegel. Como veremos, en su pensamiento sistema e historia se hacen uno, desembocando en una peculiar concepción holística de la evolución de la filosofía. El siglo XIX es el tiempo de la reforma de la universidad, que se convierte en un poderoso instrumento en manos del Estado, tal como antes lo había sido para la Iglesia. Hegel, que participará en este debate cuyos frutos, de Kant a Humboldt, son de sobra conocidos, adopta una posición radical sobre el lugar que corresponde a la filosofía y a su enseñanza en las sociedades estatales del siglo XIX:

*Hegel oppose la philosophie antique, qui était une affaire privée, à la philosophie moderne, qui est une affaire d'État, parce qu'elle doit être enseignée dans l'Université, sous une forme systématique.*⁸²

Se trata de un modo de concebir la filosofía y su enseñanza que se encuentra, en Hegel, estrechamente vinculado a su concepción de la historia y del Estado. A pesar del triunfo de esta postura, se dieron importantes reacciones contra ella. En *Contra la filosofía universitaria*, Schopenhauer defenderá que la filosofía, entendida como amor por la sabiduría, no puede ser objeto de una enseñanza escolar, y menos aún ser enseñada por funcionarios. Puesto que la filosofía no es un oficio –sino un modo de vida, podríamos añadir, la universidad no puede ser la encargada de transmitirla. En

⁸¹ P. HADOT, op. cit., p. 71.

⁸² A. I. DAVIDSON y F. WORMS, *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, op. cit., p. 25.

última instancia, la filosofía universitaria está, para Schopenhauer, desconectada de toda realidad. Al margen de las razones personales que pudieran mover a Schopenhauer a expresar tal rechazo por la enseñanza universitaria, posiblemente relacionadas con su propio fracaso como profesor universitario, especialmente doloroso para él por comparación con el éxito de los cursos que Hegel impartía al mismo tiempo en la universidad de Berlín⁸³, lo cierto es que en esta reacción antiacadémica podemos observar la pervivencia, más o menos soterrada pero nunca erradicada por completo, de la filosofía comprendida como forma de vida. El rechazo de Schopenhauer del sistema universitario que, según él, aniquila la vitalidad de la filosofía tendrá importantes herederos, entre ellos a Nietzsche, cuyo redescubrimiento a mediados del siglo XX contribuirá decisivamente a la recuperación de la filosofía entendida como forma de vida.

Volviendo a Hegel, la expresión más acabada de su pensamiento y, por ende, la que tendrá un mayor peso en la historiografía de la filosofía, será su obra *Lecciones sobre la historia de la filosofía*⁸⁴.

Desde su publicación en 1833, las *Lecciones* de Hegel se convirtieron en una obra de referencia para todo académico que tratara de aproximarse al estudio de la historia de la filosofía. Desde ese momento, la filosofía y su historia se hallarán tan estrechamente unidas, que en ocasiones la segunda perderá la perspectiva sobre la primera, incapaz de distanciarse lo suficiente de ella como para no confundirse, con el riesgo que ello implica:

*En effet, après Hegel, l'histoire de la philosophie connaît un destin nouveau. L'on sait que la philosophie hégélienne s'est voulue non pas philosophie comme les autres, se situant après les autres ; mais philosophie les accueillant toutes, et trouvant en elles et par elles le moyen de parvenir à la conscience pleine d'elle-même.*⁸⁵

⁸³ Para un interesante relato de esta rivalidad universitaria y de las bases filosóficas de la misma, véase R. SAFRANSKI, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 2008, en concreto el capítulo 18, pp. 331-349.

⁸⁴ Utilizaré en adelante la traducción al castellano de esta obra que llevara a cabo Wenceslao Roces, publicada en México, 1955, por FCE.

⁸⁵ L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, 1973, Editions Ophrys, p. 7.

De hecho, el impacto de la filosofía hegeliana y su concepción de la historia de la filosofía trascenderá la influencia y extensión del propio sistema de Hegel, produciendo una distorsión de la perspectiva sobre el pasado en corrientes de pensamiento diferentes del hegelianismo, e incluso rivales suyas. De este modo, y a pesar del predominio del neokantismo que se dio en Francia durante las primeras décadas del siglo XX, la concepción de la filosofía que defiende Hegel en sus *Lecciones* ejerció una fuerte impronta sobre los filósofos franceses del siglo pasado incluso antes de la recuperación del pensamiento de Hegel, allá por los años treinta, de la que hablaremos más adelante:

*L'histoire de la philosophie va se ressentir de cette mutation : elle va se montrer incapable de produire, en toute bonne foi, une définition supplémentaire, se situant à la suite des autres. Au contraire, à travers les recherches inquiètes du XIX^e siècle, qu'elles soient commandées par l'éclectisme, ou le positivisme, ou la Lebensphilosophie, ou le néokantisme, se définit une nouvelle conscience historiographique qui rappelle la discipline à elle-même, qui la conduit à s'interroger sur sa propre possibilité et qui fait que toute alternative de définition s'exerce désormais sur le mouvement même qui porte la discipline à revenir sur elle-même.*⁸⁶

A causa de este efecto que genera una especie de retroalimentación dentro de la historia de la filosofía que la hace volver a ella misma a la hora de explicar el pasado filosófico, se produce la pervivencia de una concepción dada de la filosofía como sistema, como forma de reflexión teórica, como compañera o hermana mayor de las ciencias, en definitiva, como “ciencia” de la verdad y del ser, mientras que otras concepciones de la filosofía que habían tenido una larga existencia en el pasado, como la que defendemos aquí de una filosofía entendida como forma de vida y como arte de vivir, se vieron relegadas a un segundo plano, desplazadas a las facultades de literatura o de arte y, en una palabra, desacreditadas como filosofía. Este fenómeno se comprende mejor analizando el contenido conceptual de las *Lecciones* hegelianas.

Hegel, que dio nueve cursos sobre esta materia tanto en la universidad de Jena como en la de Heidelberg y, finalmente, en la de Berlín⁸⁷, hizo de la historia de la

⁸⁶ L. BRAUN, op. cit., p. 7.

⁸⁷ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., vol. I, p. XIII.

filosofía uno de sus principales temas de reflexión y, en cierto modo, la culminación de su sistema filosófico:

*En general, podemos decir que estas lecciones sorprenden con frecuencia por la pureza de su forma, en la que podemos ver la certeza y claridad con que se presentaba el pensamiento en el espíritu del autor; sin duda alguna porque no dedicó a ningún otro curso un estudio tan amplio –abarca toda su vida académica– y porque en él, al reflexionar una y otra vez sobre los pensamientos de esta serie de nobles espíritus, logró alcanzar su propio punto de vista, dándonos en estas Lecciones la clave para la comprensión de toda su filosofía.*⁸⁸

Así de contundente es Karl Ludwig Michelet, el primer editor de las *Lecciones* en 1833, y en absoluto exagera la importancia de los cursos dedicados por Hegel a la historia de la filosofía, porque en su pensamiento filosofía e historia de la filosofía son indisolubles, no teniendo sentido completo la una sin la otra. En el “Discurso inaugural” pronunciado en la universidad de Heidelberg el 28 de octubre de 1816, Hegel afirma que la filosofía ha decaído en el resto de países europeos, y “únicamente se conserva como una peculiaridad característica de la nación alemana.”⁸⁹ Se acerca, continúa, la hora de la nación alemana, del Estado prusiano basado en la inteligencia. Aclarando su proceder historiográfico, Hegel afirma que la historia de algo “guarda la más estrecha e indestructible relación con la idea que de ese algo se tenga. A tono con ello se determina, naturalmente, lo que para ese algo se considera importante y conveniente; y la relación entre lo ya acaecido y el fin propuesto impone, quiérase o no, una selección de los acontecimientos que se narran, el modo de concebirllos y los puntos de vista bajo los cuales se colocan.”⁹⁰ No obstante, esta sutil comprensión de la actividad del historiador resulta especialmente problemática cuando de relatar el curso de las ideas se trata, precisamente por la unión indisoluble que existe entre la filosofía y su historia –en el doble sentido de su desarrollo y su narración posterior. Solamente, viene a decir Hegel, podrá hacerse la historia de la filosofía adecuada si elegimos el concepto de filosofía adecuado, es decir, apenas es preciso señalarlo, el de Hegel. Para

⁸⁸ Op. cit., vol. I, p. XV.

⁸⁹ Op. cit., vol. I, p. 4.

⁹⁰ Op. cit., pp. 5-6.

decirlo de forma concisa: la filosofía es el autoconocimiento que el Espíritu tiene de sí mismo en la forma de la Idea:

*De este modo, la idea, como algo concreto en sí y que se desarrolla, es un sistema orgánico, una totalidad que encierra una riqueza de fases y de momentos. Pues bien, la filosofía es, por sí misma, el conocimiento de esta evolución y, en cuanto pensamiento comprensivo, esta misma evolución pensante; cuanto más lejos llegue esta evolución, más perfecta será la filosofía.*⁹¹

Y así, hasta llegar a la culminación de la filosofía en el sistema hegeliano.

Pero dado que la filosofía es un sistema en evolución, su historia también lo es. Eso sí, debemos tener presente que Hegel no se refiere a la simple yuxtaposición del conjunto de opiniones de los individuos que, de un modo u otro, han contribuido al desarrollo de la filosofía. La historia de la filosofía no es un mero acervo de opiniones que se suceden, invalidándose o corrigiéndose unas a otras, sino la historia objetiva de la verdad, pues la filosofía es la ciencia objetiva de la verdad, que se encamina con necesidad a la verdad absoluta. Ninguna teoría filosófica merecedora de tal nombre es superflua. El Espíritu Absoluto, en su camino hacia la Autoconciencia, ha de pasar por todas las filosofías parciales, cuyo conjunto y culminación en el sistema hegeliano cierra la evolución de la filosofía como desarrollo necesario de la idea.

*Por tanto, la historia que tenemos ante nosotros es la historia de la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo.*⁹²

La finalidad de todos los esfuerzos humanos por comprender el mundo tiene un único fin: “que el espíritu se conozca a sí mismo.”⁹³ Ahora bien, el ser más propio del espíritu es su acción, que consiste precisamente en conocerse a sí mismo.⁹⁴ Para Hegel, pues, *la filosofía es conocimiento*, por tanto la historia externa de la filosofía, es decir, el modo en que los individuos son impelidos a reflexionar sobre un tema u otro, las

⁹¹ Op. cit., p. 32.

⁹² Op. cit., p. 11.

⁹³ Op. cit., p. 28.

⁹⁴ Op. cit., p. 36.

circunstancias –en el más puro sentido orteguiano, los condicionantes históricos, etc., son secundarios frente al desarrollo de la idea que sigue un orden lógico y necesario.

Por otra parte, como afirma Diego Sánchez Meca, para Hegel “sólo quien es filósofo puede ser historiador de la filosofía, pues la filosofía y su historia son idénticas en el límite del sistema.”⁹⁵ Esta exigencia de Hegel supone que cuando un estudioso se afana en desempolvar los pormenores de un sistema filosófico, cuando comenta un texto de filosofía, cuando interpreta una teoría filosófica, está *haciendo filosofía*⁹⁶:

*Se ha convertido en un prejuicio no solo del estudio de la Filosofía, sino también de la Pedagogía –y aquí todavía en mayor medida- que el pensar por sí mismo ha de ser desarrollado y ejercitado en el sentido de que, en primer lugar, en ese estudio el material no importa y, en segundo lugar, el plantear el problema como si el aprender fuera opuesto al pensar por sí mismo, puesto que de hecho el pensar sólo se puede ejercitar en un material que no sea un producto o una elaboración de la fantasía o alguna intuición, llámese sensible o intelectual, sino que es un pensamiento y, además, un pensamiento sólo puede ser aprendido mediante el hecho de que él mismo es pensado.*⁹⁷

Pero ser filósofo es tener una determinada concepción del mundo, ser capaz de crear conceptos que desarrollen la comprensión de la realidad en la que vive el ser humano, adoptar una postura ante el Ser... ¿Cómo lograr la necesaria distancia, si no nos atrevemos a decir *objetividad*, para desenterrar y exponer un modo de pensamiento creado cientos, quizás miles de años atrás, en un mundo completamente diferente a este en el que vivimos? ¿Cómo cumplir el mandato de Tácito, y leer *sine ira et studio* a quienes han tratado de abrir las sendas de la comprensión del universo por las que ahora transitamos? Sólo si creemos en la necesidad que acompaña al desarrollo del pensamiento del espíritu y, por añadidura, si elegimos un modo correcto de entender la filosofía podremos, desde la perspectiva hegeliana, abordar el estudio de la historia de la filosofía.

⁹⁵ D. SÁNCHEZ MECA, *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, Madrid, 2004, UNED, p. 45.

⁹⁶ Para este punto de vista en Hegel, véase también G. W. F. HEGEL, “Acerca de la exposición de la filosofía en los Gimnasios”, en *Escritos pedagógicos*, FCE, México D.F., 1998, pp. 133-145.

⁹⁷ G. W. F. HEGEL, “Acerca de la exposición de la filosofía en las Universidades”, en *Escritos pedagógicos*, op. cit., pp. 158-159.

La impronta de las *Lecciones* de Hegel sobre la historiografía de la filosofía fue tan intensa que perduró más allá de su propio sistema filosófico, en el que se basaba. En 1948, Johannes Hirschberger publica su *Historia de la filosofía*⁹⁸. En la introducción de la obra, podemos leer:

*La historia de la filosofía es ciencia histórica y es a la par filosofía.*⁹⁹

Hirschberger cita en este punto la definición de Hegel de la historia de la filosofía como una “*gradual y progresiva manifestación del espíritu y de la verdad* (la cursiva es de Hirschberger)”, si bien se distancia de él al afirmar que “este caminar no es rectilíneo, ni predeterminado por una consecuencia lógica ni por una necesidad real de las cosas.”¹⁰⁰ Hay en la historia de la filosofía errores y rodeos, lugar para la casualidad y lo irracional propio de la subjetividad y la libertad de quien filosofa. Hay también en la filosofía algo intemporal, dice Hirschberger, que hace que sus problemas no envejezcan, que puedan volver a ser actuales en cualquier tiempo.

Por supuesto, no todos los historiadores de la filosofía del siglo XX han aceptado la visión hegeliana de su disciplina, apreciándose un distanciamiento más generalizado fuera de las fronteras de Alemania, especialmente en el mundo anglosajón, en el que la tradición filosófica, fuertemente marcada por el empirismo de Hume y, posteriormente, por la filosofía analítica, hizo difícil la difusión y asimilación del hegelianismo. Así, por ejemplo, W. K. C. Guthrie, historiador de la filosofía griega, pasa por ser poco especulativo, tal como afirma Carlos García Gual en su introducción a la monumental *Historia de la filosofía griega*:

Escribir una Historia de la Filosofía supone siempre plantearse una serie de problemas teóricos y prácticos específicos. Es bastante distinta la perspectiva de esa narración cuando el redactor de la misma es un filósofo con un sistema de pensamiento propio o cuando, como en el caso de Guthrie, es un estudioso del pensamiento antiguo que no

⁹⁸ Utilizaré aquí la traducción de la editorial Herder, Barcelona, 1954.

⁹⁹ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, Barcelona, 1954, Herder, p. 33.

¹⁰⁰ Op. cit., p. 34.

*profesa una determinada interpretación filosófica del mundo ni se adscribe a una escuela intelectual definida.*¹⁰¹

En su formación como filólogo, Guthrie presta especial atención a las circunstancias históricas en las que vivió cada filósofo, tratando de evitar insertar a cada pensador en ese secular devenir dirigido por la necesidad que constituye la historia de la filosofía para los hegelianos.

Como puede suponerse, poco tienen que ver las historias de la filosofía elaboradas desde uno u otro planteamiento historiográfico.

Pero en relación con el tema que aquí nos ocupa, el descuido y posterior recuperación de la filosofía helenística y de la tradición de la filosofía entendida como forma de vida, Hegel tiene aún mucho que decir. Basándose en la concepción de la historia de la filosofía como desarrollo lógico de la Idea, Hegel adoptará una postura abiertamente gnoseológica a la hora de seleccionar, ordenar y analizar los sistemas y escuelas filosóficos de la Antigüedad. Una vez más, Sócrates será quien marque el paso de un modo de hacer filosofía a otro, en este caso, en función de la búsqueda de un conocimiento verdadero del ser: en lugar de perseguir *desvelar* esa naturaleza que, como decía Heráclito, gusta de ocultarse¹⁰², con Sócrates asistimos al descubrimiento de la verdad como principal objeto de conocimiento, que sustituye a la propia naturaleza en tan preeminente papel:

*Por tanto, con Sócrates y a partir de él, vemos aparecer el saber; el universo se eleva al reino del pensamiento consciente y éste se convierte en el objeto. Ya no se pregunta ni se contesta qué es la naturaleza, sino qué es la verdad; la esencia, ahora, se determina, no como el ser en sí, sino como lo que es en el conocimiento.*¹⁰³

Desde entonces, para Hegel, el Espíritu absoluto, enfrascado siempre en su universal desarrollo, caminará con pie firme hacia el autoconocimiento en la filosofía

¹⁰¹ C. GARCÍA GUAL, "Presentación", en W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, en la edición de RBA, Barcelona, 2005.

¹⁰² "La verdadera naturaleza gusta de ocultarse", fragmento B 123, según la edición de Diels y Kranz. (Citamos según la traducción de A. BERNABÉ, recogida en *Fragmentos presocráticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 134).

¹⁰³ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., vol. II, pp. 101-102. Hegel añade: "La verdad y la esencia no son lo mismo; la verdad es la esencia pensada, mientras que la esencia es el en sí simple."

verdadera, absoluta. Pero también desde este momento toda aquella reflexión que no promueva, que no haga evolucionar ese camino del pensamiento hacia la verdad absoluta, no será auténtica filosofía, o lo será de forma accesorio o anecdótica. Ni que decir tiene que la lectura que hace Hegel de la historia de la filosofía, teñida de ese intenso *gnoseologismo*, irá dibujando una línea maestra que establecerá la continuidad del desarrollo del verdadero pensamiento. De Platón a Aristóteles, de Santo Tomás a Kant, sólo aquellos pensadores que aportan novedades desde el punto de vista lógico¹⁰⁴ merecen aparecer en la Historia del pensamiento que el Espíritu mismo va generando en el camino de su propio conocimiento.

Al estudiar a los herederos de Sócrates, Hegel se ocupa de la primera de las escuelas helenísticas, la escuela cínica. Su diagnóstico no se hace esperar. Aplicando el criterio que permite diferenciar las filosofías verdaderas y necesarias para la historia de la filosofía de aquellas que hemos llamado *anecdóticas*, Hegel sentencia:

*Poco es lo que hay que decir acerca de los cínicos, ya que no imprimieron gran desarrollo a la filosofía ni supieron crear tampoco un sistema de las ciencias; fue más tarde cuando los estoicos se encargaron de elevar sus proposiciones a una disciplina filosófica.*¹⁰⁵

No obstante, puesto que nada puede escapar al desarrollo del Espíritu, Hegel concede un cierto valor al cinismo como momento histórico, despojándolo, eso sí, de toda trascendencia desde el punto de vista científico-filosófico:

*La escuela cínica no reviste importancia científica alguna; constituye solamente un momento histórico que tiene que darse necesariamente en la conciencia de lo general, a saber: el momento que consiste en que la conciencia, en su individualidad, se sepa libre de toda dependencia con respecto a las cosas y al disfrute.*¹⁰⁶

¹⁰⁴ Por supuesto, nos referimos aquí al sentido que tiene el término lógico en el sistema hegeliano, que no coincide con –o no se limita a, según como se quiera interpretar– el sentido habitual conferido a esa palabra, especialmente desde el desarrollo en el siglo XIX de la llamada lógica formal por obra de Frege. De manera muy escueta, en Hegel la lógica no es mero formalismo, como lo será en la lógica del siglo XX de Russell, o Whitehead, sino que, continuando y extendiendo una tradición cuyo inicio podemos situar en el mismo Sócrates, pero, sobre todo, en Platón y Aristóteles, y que llegará hasta la obra de Kant, lógica y ontología son indisolubles.

¹⁰⁵ Op. cit., p. 128.

¹⁰⁶ Op. cit., p. 129.

Es este tipo de interés el único que reconocerá Hegel a la vida y obras de Diógenes, de Epicuro, de Antístenes y de tantos otros post-socráticos. Sus existencias individuales, sus formas de reflexión, constituirán para el filósofo de Stuttgart únicamente momentos en el desarrollo de la conciencia subjetiva, es decir, del individuo como individuo, no como parte del todo. En ese sentido, y sin entrar en más detalles, podemos señalar que, para Hegel, todo aquello que en Grecia contribuyó –según él- a la formación de un *éthos* del ciudadano basado en la libertad y en la autonomía del individuo, supone un momento de cierto valor desde el punto de vista histórico. No en vano el romanticismo alemán verá en Grecia el espejo en el que mirarse como pueblo portador de unos valores de libertad y de formación que, como vimos, Hegel sólo encuentra en su nación entre todas las europeas. Cuando aborde el estudio de las filosofías helenísticas, Hegel destacará cómo, al trasplantarse al mundo romano y, más tarde, al cristianismo, perderán el sentido de integración en la totalidad del Estado que aún mantenían en Grecia. De ahí surgirá la figura del *sabio* como lugar en el que el pensamiento y lo pensante forman una unidad directamente. “El sujeto busca para sí un principio de su libertad, la *firmeza incommovible* de suyo”¹⁰⁷, dice Hegel, en un mundo, el romano, que sólo busca lo racional dentro de sí y sólo vela por su individualidad, “lo mismo que los cristianos, de un modo abstracto, sólo podían preocuparse por la salvación de su alma”¹⁰⁸. Para un defensor del Estado prusiano como Hegel, que encontraba en su deseable superioridad la culminación de un desarrollo histórico necesario en el que la historia del Espíritu alcanzase su máxima expresión en una concreción política determinada, el mundo helenístico y el mundo romano suponen grandes pasos atrás –siempre dentro de la necesidad- hacia esa suprema forma de libertad:

*En el luminoso mundo griego, el individuo sentíase más unido a su Estado, a su mundo, y hallábase más presente en él. Esta moralidad concreta, esta tendencia a implantar el principio del mundo mediante la organización del Estado, como la encontramos en Platón, esta ciencia concreta, al modo de la de Aristóteles, desaparecen ahora.*¹⁰⁹

¹⁰⁷ Op. cit., p. 338.

¹⁰⁸ Op. cit., p. 339.

¹⁰⁹ Op. cit., loc. cit.

Alemania, antes de ser Alemania, busca un modelo de libertad individual consagrada a la totalidad del Estado, y lo encuentra en Grecia. La Revolución francesa había puesto en cuestión un modelo social, el del Antiguo Régimen, que no podía legitimarse en un mundo en el que la Razón y el conocimiento guiaban los pasos de una Europa sometida a cambios vertiginosos en todos los terrenos. Grecia sí, Roma no. Desde todos los ámbitos del pensamiento esta *helenofilia* se extiende por Europa y, especialmente, por los estados alemanes, generando un intenso deseo de emulación. Con Johann Joachim Winckelmann y sus *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, ("Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura") de 1755¹¹⁰, el arte griego se convierte en un referente que, más tarde, permitirá a los herederos de la Revolución encontrar formas de expresión propias, desvinculadas del poder del Antiguo Régimen, y a los pueblos germánicos eludir la presencia del arte italiano, heredero de la antigüedad romana¹¹¹.

Frente a la luz y la belleza ideal de Grecia que deslumbra a Hegel, el mundo romano será una realidad oscura, dada a la abstracción desprovista de la fuerza y de la nobleza de la individualidad del ciudadano griego:

*Dentro del funesto mundo romano, se borra con mano áspera todo lo que había de bello y de noble en la individualidad espiritual. En este estado de divorcio del mundo, en que el hombre se ve empujado a su interior, esfuerzase en buscar por la vía de lo abstracto la unidad y la satisfacción que ya no acierta a encontrar en el mundo.*¹¹²

¹¹⁰ "Para Winckelmann, el ideal de la belleza sólo lo habían alcanzado los griegos al imitar y perfeccionar la Naturaleza. La función del artista moderno sería pues la de imitar aquellos modelos, pero no para copiarlos, sino para convertirse en inimitable [...] Winckelmann defendía la belleza ideal alcanzada por los griegos y rechazaba la imitación directa de la naturaleza." D. RODRÍGUEZ, *Del Neoclasicismo al Realismo*, Madrid, 1996, Historia 16, pp. 36-37. Recuérdese la afirmación de Hegel al referirse a Sócrates: "Ya no se pregunta ni se contesta qué es la naturaleza, sino qué es la verdad".

¹¹¹ Resulta apasionante, en este sentido, la polémica entre los defensores del orden dórico de Paestum y Giovanni Battista Piranesi, defensor del orden toscano, que llegó a "encadenar" una columna dórica sin basa en una de sus Carceri. (Véase, por ejemplo, D. RODRÍGUEZ, *Del Neoclasicismo al Realismo*, op. cit., pp. 23-43.).

¹¹² G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., vol. II, p. 339. Hegel concluye: "Por eso precisamente el mundo romano es el mundo de la abstracción, en el que se extiende una fría dominación sobre el mundo culto. Las individualidades vivas de los espíritus de los pueblos se ven reprimidas y son asesinadas; un poder extraño viene a pesar, como lo general abstracto, sobre el individuo."

Este juicio despiadado pesará sobre la historia de la filosofía helenística y romana durante mucho tiempo. La preeminencia de la historiografía germana durante el siglo XIX hará de esa pasión por Grecia una lente deformante del pasado europeo. Así, durante décadas se presentará el periodo helenístico de la filosofía griega como una fase decadente de la civilización griega, que había perdido su virilidad a causa de su contacto con las culturas de Oriente Medio. Sin entrar en pormenores de tipo sociológico con los que podría explicarse esa imagen de “afeminamiento” y decadencia que Occidente ha proyectado sobre Oriente desde tiempos inmemoriales, merece la pena señalar que ya en época de Sócrates se consideraba débiles de carácter a algunos pueblos del Oriente que por aquel entonces conocían los griegos, como los medos o los lidios. En el libro II de la *República* (400a y siguientes), Sócrates y Glaucón discuten la teoría del *éthos* de Damón de Atenas, según la cual cada modo musical y cada ritmo tenían un efecto distinto sobre la formación del *éthos* del individuo. Platón hará uso de la teoría de Damón, supuesto maestro de Sócrates, para determinar la importancia de la música en la educación del ciudadano, valiéndose de ella para decidir qué armonías e instrumentos eran merecedores de un lugar en su ciudad ideal:

*Quedan por tanto únicamente dos [armonías]: la doria, como esencia de la expresión de una masculinidad valiente y guerrera, y la frigia, como expresión de la vida en paz [...] De los instrumentos se rechazan los de muchos tonos, entre ellos el aulós. Sólo la lira y la cítara se dejan en la Ciudad. En todo caso, para los pastores en el campo, la syrinx. De los ritmos sólo se aceptan los que corresponden a una vida ordenada y esforzada.*¹¹³

No es casual que tanto Platón como Aristóteles reflexionen sobre la teoría del *éthos* en sus obras de carácter político, puesto que *éthos* y *pólis* estaban estrechamente vinculados. Las grandes creaciones políticas de la antigua Grecia se debían, o así se creyó durante mucho tiempo, a un carácter especial de sus ciudadanos¹¹⁴. De ahí que a

¹¹³ M. LUQUE FERNÁNDEZ, “El poder de la música: la teoría del *éthos*”, *Sequentia*, Revista Digital, Número 2, Invierno 2004, ISSN - 1696-8255. En este artículo se puede encontrar un interesante recorrido histórico sobre la relación entre música y *éthos*. Es preciso señalar la importancia que esa relación entrañaba para los griegos. El propio Platón se ocupa de ella tanto en la *República* como en las *Leyes*, es decir, en aquellas obras en las que trata de establecer la forma que ha de tener el Estado ideal. También Aristóteles le dedicará al tema el capítulo V del libro VIII de su *Política*.

¹¹⁴ Como profesor de filosofía en la enseñanza secundaria, sigo encontrándome en algunos libros de texto la denominación de “milagro griego” para referirse a los grandes avances culturales y políticos que se produjeron en Grecia desde el siglo VI a.C. Sin duda, una prueba más de la proyección hacia épocas pasadas de nuestros anhelos, temores y esperanzas como cultura.

la hora de explicar el menosprecio de la cultura helenística sea preciso acudir a otro argumento, tal como señala Pierre Hadot: “la idea según la cual, con la transición del régimen democrático al monárquico y el fin de la libertad política, se habría extinguido la vida pública de las ciudades griegas.”¹¹⁵ A causa de la expansión del poder macedonio por obra de Filipo II y, posteriormente, de su hijo Alejandro, las *póleis* griegas perdieron gran parte de su independencia política¹¹⁶. Con ello, se hacían innecesarios los esfuerzos de filósofos que, como Sócrates, Platón o Aristóteles, trataban de formar mejores ciudadanos, dado que la participación en política del individuo se vio fuertemente limitada:

*Los filósofos, abandonando el gran esfuerzo especulativo de Platón y de Aristóteles y la esperanza de formar a hombres políticos capaces de transformar la ciudad, se habrían resignado entonces a proponer a los hombres, privados de libertad política, un refugio en la vida interior. Esta representación de la época helenística, que data, creo, de principios del siglo XX, a menudo sigue falseando la idea que tenemos de la filosofía de ese periodo.*¹¹⁷

El propio Hadot señala a G. Murray, historiador de la Antigüedad de principios del siglo XX, como posible fuente de este prejuicio.¹¹⁸ No obstante, si recordamos los pasajes que citábamos más arriba, en los que Hegel ofrecía una visión completamente confrontada del mundo griego y el romano, es fácil comprobar que este análisis histórico ya se encontraba presente en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, por tanto, casi un siglo antes de lo que propone Hadot. En todo caso, se trata de un juicio compartido por algunos de los grandes historiadores de la filosofía franceses de mediados del siglo XX, como Émile Bréhier o André-Jean Festugière. Admitida esta visión del mundo helenístico, era fácil mantener el descrédito de la filosofía helenística

¹¹⁵ P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., p. 106.

¹¹⁶ En realidad, habría que precisar: muchas *póleis* griegas habían conocido ya esa falta de independencia durante siglos, sometidas como habían estado al dominio de Esparta, Atenas u otras potencias militares. Por otro lado, la importancia política de Atenas había disminuido considerablemente tras su derrota en la Guerra del Peloponeso a manos de Esparta. No obstante, en el imaginario moderno, la expansión del imperio de Alejandro Magno acaba con la existencia de una democracia ateniense, casi mitificada, en la que los estados europeos del siglo XIX tendían a mirarse en busca de un modelo a imitar.

¹¹⁷ P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., p. 106.

¹¹⁸ P. HADOT, op. cit., nota al pie n.2 de la página 106.

como una manifestación más de una sociedad decadente, que había perdido de vista los valores políticos de la Atenas democrática y, especialmente, su lucha por la libertad. Puesto que la filosofía era para las escuelas helenísticas, antes que nada, un modo de vida, y es precisamente en esas escuelas en las que el vínculo entre *bíos* y *lógos* enseñado por Sócrates cobra mayor importancia, al descuidar esta época la historiografía de la filosofía de raigambre hegeliana estaba destruyendo el sentido fundamental del quehacer filosófico de estoicos, epicúreos, cínicos, etc., para quienes la filosofía, digámoslo una vez más, era una forma de vida, y no sólo, ni principalmente, un modo de reflexión.

Los juicios que Hegel emite sobre las diversas escuelas son de una dureza difícil de comprender si no se tienen presentes todas las consideraciones anteriores. Incluso el estoicismo, la única escuela helenística que parece merecerle respeto desde el punto de vista filosófico, es finalmente reducido a una especie de mal menor:

*El principio estoico representa evidentemente un momento necesario en la idea de la conciencia absoluta; es, además, un fenómeno necesario de su época. Pues allí donde, como acontecía en el Imperio romano, la vida del espíritu real se pierde en lo general abstracto, la conciencia, cuya generalidad real se halla destruida, tiene necesariamente que remontarse a su individualidad y mantenerse por sí misma en su pensamiento. Por eso, al desaparecer la existencia política y la realidad moral de Grecia y cuando más tarde tampoco el Imperio romano pudo encontrar satisfacción en el presente, este mundo se replegó hacia sí mismo, buscando dentro de sí lo justo y lo moral que había desaparecido ya de la vida general exterior.*¹¹⁹

De hecho, Hegel no se limita a rechazar aquellos movimientos filosóficos que no encajan en su visión de la historia de la filosofía, sino que se esfuerza, intencionadamente o no, por diferenciar lo que considera filosofía de lo que no es más que un modelo de vida: “Diógenes se hizo célebre solamente por su manera de vivir; en él, como en los cínicos posteriores, el cinismo adquirió más bien la significación de una forma de vida que de una filosofía.”¹²⁰

Incapaz de acoger en su seno todo aquello que carezca de validez *lógica* absoluta, el sistema hegeliano se despreocupa de las formas de reflexión encaminadas a

¹¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., vol. II, p. 373.

¹²⁰ G. W. F. HEGEL, op. cit., p. 132.

formar un *éthos* particular, incluso cuando, como en el caso de estoicos y epicúreos, ese esfuerzo suponga permitir al individuo reconocerse y comprenderse como parte del universo a través de los variados ejercicios que practicaron. Si la escuela cínica apenas despierta interés en Hegel, con Epicuro y sus seguidores parece más bien obligado a detenerse para mostrar lo injustificado de la atención que se les ha prestado en el pasado. Tras unas cuantas consideraciones iniciales sobre la vida de Epicuro y la canónica —es decir, la teoría de la sensación y la teoría del conocimiento, Hegel se ocupa a regañadientes¹²¹ de la metafísica, de la que estudia el atomismo aplicado al pensamiento humano. No nos detengamos en los detalles, sino en el juicio de Hegel: “Este fundamento del sistema epicúreo, al seguirse aplicando a las diferencias de las cosas y al desarrollarse, es lo más arbitrario y, por tanto, lo más aburrido que imaginarse pueda.”¹²² Claro que parte del rechazo que siente Hegel por el epicureísmo se comprende si tomamos en consideración que, para Epicuro —en la versión de Hegel¹²³— no existe un fin último del universo sino que, en resumidas cuentas, todo está compuesto de átomos en movimiento y vacío. Un pensador idealista del absoluto como Hegel no podía perdonar semejante materialismo, y sin duda eso condiciona su valoración como historiador de la filosofía:

*[...] Epicuro se declara inmediatamente en contra de la existencia de un fin último general del universo y de toda relación de fin en general [...]; en los estoicos, por el contrario, encontramos este punto de vista teleológico y, además, muy desarrollado.*¹²⁴

A pesar de que Hegel reconoce alguna virtud a la obra de Epicuro, como haber creado la psicología empírica o haberse opuesto a la superstición ayudando a los hombres a superarla¹²⁵, y aunque concede cierto interés a la *moral* epicúrea¹²⁶, no puede ser más claro en su valoración general:

¹²¹ “Por lo demás, no suele hablarse desventajosamente de la filosofía epicúrea; y ello precisamente nos obliga a extendernos un poco más acerca de esto.” G.W. F. HEGEL, op. cit., p. 387.

¹²² G. W. F. HEGEL, op cit., p. 386.

¹²³ Hegel mismo afirma que la fuente principal para el conocimiento de Epicuro en su época es el libro décimo de las Vidas de los filósofos ilustres de Diógenes Laercio. Aunque en 1888, muerto Hegel tiempo atrás, se descubrieron las llamadas Sentencias Vaticanas, su contenido difícilmente habría cambiado la valoración del epicureísmo del alemán.

¹²⁴ G. W. F. HEGEL, op. cit., p 388.

¹²⁵ Op. cit., pp. 392-393.

*No es necesario que nos detengamos más tiempo en estas palabras vanas y en estas representaciones vacías; no es posible que sintamos el menor respeto por los conceptos filosóficos de Epicuro; mejor dicho, no se encuentra en él concepto filosófico alguno.*¹²⁷

Lejos de apenarse por la desaparición de la mayor parte de la enorme obra de Epicuro, Hegel se regocija y bromea sobre el tema:

*Estas obras no han llegado a nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarlo. Lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado; los filólogos, por lo menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas.*¹²⁸

En conclusión: la filosofía es pensamiento lógico¹²⁹ que sólo está vinculado con las circunstancias históricas y personales de sus autores de manera accidental. Con esta separación entre pensamiento y vida, Hegel está estableciendo los cimientos de una tradición filosófica e historiográfica que tendrá más de un siglo de existencia, hasta mediados del siglo XX, momento en el cual los desastres vividos por medio planeta en la Segunda Guerra Mundial, la desorientación del individuo ante un mundo que parece haber perdido cualquier sentido trascendente, los esfuerzos de renovación de la historiografía por grupos como la escuela de *Annales* francesa, la aparición del existencialismo y, más tarde, del estructuralismo y, un poco como consecuencia de todo ello, el esfuerzo de toda una generación de filósofos franceses por escapar del hegelianismo, harán posible la recuperación de ese sentido de la filosofía como forma de vida en el país vecino¹³⁰.

¹²⁶ Op. cit., p. 395.

¹²⁷ Op. cit., p. 395.

¹²⁸ Op. cit., p. 378.

¹²⁹ Véase la nota 104.

¹³⁰ Por supuesto, esta recuperación no se da sólo ni especialmente en Francia, pero dado que nuestro foco de interés es la obra de Foucault y sus más próximos interlocutores, nos centraremos en la forma en que los filósofos franceses comienzan a dejar atrás la influencia de Hegel, que había sido dominante durante las primeras décadas del siglo XX.

II.2. Escapar de Hegel: la formación del profesor de filosofía

*Toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel [...]*¹³¹

Es Foucault quien así se expresa, en su lección inaugural en el Collège de France, titulada *L'ordre du discours*, pronunciada el 2 de diciembre de 1970. Foucault fue propuesto por Jules Vullemin¹³² para ocupar la cátedra de “Histoire des systèmes de pensée” del Collège, sucediendo en el puesto a Jean Hyppolite. Hyppolite había sido durante décadas uno de los grandes maestros del hegelianismo en Francia, si bien de un hegelianismo que trataba de ir más allá de Hegel. En los años de formación previos a su ingreso en la École normale supérieure, la más prestigiosa institución educativa francesa, de la que salían auténticas “cosechas” de intelectuales, políticos, literatos y demás personajes de notoriedad pública en Francia, Foucault estudió en París en el liceo Henry-IV. Allí tuvo como preparador de la prueba de filosofía, la más importante para lograr el acceso a la École, a Jean Hyppolite. Corría el año 1945, Foucault tenía 19 años y acababa de terminar la Segunda Guerra Mundial:

*Tout de suite après la guerre, et pendant plusieurs années, le prestige de la philosophie fut incomparable. Ce qu'elle représentait pour nous, je ne sais pas s'il est possible de le dire du dehors et à froid. Le XIX^e siècle avait peut-être été le siècle de l'histoire, le milieu du XX^e siècle apparaissait consacré à la philosophie... La littérature, la peinture, les études historiques, la politique, le théâtre, le cinéma étaient aux mains de la philosophie.*¹³³

¹³¹ M. FOUCAULT, *El orden del discurso*, Barcelona, 1999, Tusquets, p. 70. La conferencia se publicó originalmente en francés en 1970.

¹³² Lo cierto es que el propio Hyppolite trató de lograr el acceso de Foucault al Collège, pero murió en 1968 sin haberlo logrado. Puede verse un relato detallado del proceso en D. ERIBON, *Foucault*, París, 1991, Flammarion, en el capítulo titulado “La solitud de l'acrobate”, pp. 225-236.

¹³³ Así recuerda sus años de estudio en el mismo instituto Jean d'Ormesson, un par de cursos antes de la llegada de Foucault. En J. ORMESSON, *Au revoir et merci*, París, 1976, Gallimard, p. 76.

Y la filosofía era en Francia, en 1945, la de Hegel, la de Husserl, la de Heidegger, hasta tal extremo que se haría habitual llamar a los filósofos de esos años la generación de las “3 H”. Su dominio decaerá hacia los años sesenta:

*Podemos ver en la evolución reciente de la filosofía en Francia el paso de la generación de las “3 H”, como se decía después de 1945, a la generación de los tres “maestros de la sospecha”, como se dirá en 1960. Las tres H son Hegel, Husserl, Heidegger, y los tres maestros de la sospecha son Marx, Nietzsche y Freud.*¹³⁴

Hegel había sido un autor poco valorado en Francia a finales del siglo XIX y comienzos del XX, en gran medida a causa de las implicaciones políticas de su pensamiento, a menudo asociado con el autoritarismo de Estado. De hecho, si en cualquier sociedad la traducción política y la utilización ideológica de una filosofía es determinante para su éxito o fracaso institucional, en Francia tal tendencia parece agudizarse:

*La postura política es y sigue siendo en Francia la prueba decisiva; es lo que debe revelar el sentido final de un pensamiento.*¹³⁵

No es necesario alejarnos del tema que nos ocupa en esta tesis para encontrar un buen ejemplo de ello: el propio Foucault, y no es una excepción en este sentido entre sus colegas de profesión, fue valorado, encumbrado, atacado y rechazado en innumerables ocasiones a causa de las implicaciones políticas de su pensamiento. Así, el Foucault de *Las palabras y las cosas* era visto como un defensor de la burguesía en los ambientes marxistas; el co-fundador del GIP¹³⁶ era considerado un izquierdista radical; el analista del poder como gubernamentalidad, un neoliberal empedernido. Ni que decir

¹³⁴ V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, Madrid, 1998, Cátedra (aunque el original es francés, la primera edición de la obra se hizo en inglés, en 1979), p. 16.

¹³⁵ V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, op. cit., p. 20.

¹³⁶ Junto a Pierre Vidal-Naquet y Jean-Marie Domenach, Foucault funda en 1971 el “Groupe d’Information sur le prisons” (GIP), que tratará de dar a conocer las condiciones de los presos de las cárceles francesas, trasladándoles a ellos mismos la palabra ante la sociedad. A pesar de su corta vida de poco más de un par de años, el GIP ocupará intensamente a Foucault durante ese tiempo, y tendrá un efecto considerable sobre sus investigaciones. “Le GIP, ce será la grande affaire de Michel Foucault au debut des années soixante-dix. C’est vraiment son mouvement.” Eribon narra con todo lujo de detalles la creación, actividad y desaparición del GIP en Foucault, pp. 237-251. En cierto modo, *Surveiller et punir*, la gran obra de Foucault sobre la arqueología de la prisión, tiene su origen en este compromiso social.

tiene que Foucault participaba voluntariamente en esa mascarada mediática, alimentando una imagen de sí mismo cambiante y, a menudo, distorsionada, con el fin de provocar un desconcierto tras el que ocultarse, desde el que hacer saltar las opiniones establecidas. Pero volvamos a Hegel.

Entre 1875 y 1940 Francia vivió bajo la III República. Como puede imaginarse, un país cuya historia había sido tremendamente convulsa desde finales del siglo XVIII hasta la Segunda Guerra Mundial, que había vivido varias revoluciones, el sometimiento bajo el poder opresor de dos imperios, la instauración de tres repúblicas, y así sucesivamente, era un país muy sensible a las opiniones políticas y a sus fundamentos filosóficos, especialmente en todo aquello que tuviera que ver con el tema de la libertad¹³⁷. No obstante, la fuerte centralización del sistema educativo francés ha proporcionado, desde tiempos de Napoleón, mecanismos útiles para establecer una cierta ortodoxia. Lo que Descombes llama con ecos foucaultianos el *espacio de circulación de los enunciados filosóficos*¹³⁸, ha resultado bastante estable desde finales del siglo XIX. Con una estructura similar a la del sistema español, que en cierto modo lo imita, el mundo universitario francés establece unos mecanismos de control sobre los que habrán de ser profesores de enseñanza secundaria. El principal de ellos es el llamado CAPES (certificado de aptitud para la enseñanza secundaria), parecido hasta en el nombre a nuestro CAP, vigente hasta hace unos años. Sin entrar en pormenores, podemos decir que es a través de esa prueba como se juzga lo que un profesor de filosofía debe saber y, en consecuencia, lo que estará obligado a enseñar. Apenas es preciso señalar la importancia de este procedimiento académico sobre las modas filosóficas en el país vecino:

Incluso el estilo de la filosofía francesa está perpetuamente afectado por ello: cuando el neo-kantismo presidía el tribunal de la oposición a cátedra en la persona de Léon Brunschvicg, la inmensa mayoría de los estudiantes se dedicaban a asimilar los pensamientos de Platón, Descartes y Kant, leídos en este orden, como un progreso de la conciencia hacia el espíritu; pero en lo que se refiere a los autores condenados por el

¹³⁷ La compleja relación entre libertad, opinión pública, política y filosofía, sigue siendo asunto de discusión entre muchos pensadores franceses. Importa señalar aquí, por su papel en la historia de la filosofía francesa de las últimas décadas, el análisis de la cuestión, teñido aún de cierto hegelianismo, que hace Alain Badiou en su *Seconde manifeste pour la philosophie*, capítulo I, pp. 19-28, Flammarion, 2009.

¹³⁸ V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, op. cit., p. 17.

*neo-kantismo, como Aristóteles y Hegel, uno se podía limitar a una somera refutación.*¹³⁹

Cuando se implanta la III República, se hace necesario enseñar a los ciudadanos franceses la legitimidad de las instituciones republicanas, y, como explica Descombes, a tal propósito podían optar tanto el positivismo sociológico de Durkheim como el racionalismo neo-kantiano de Renouvier y, más tarde, Brunschvicg. Será el neo-kantismo el que se imponga, y con él una visión de la filosofía como teoría del conocimiento que incide en el valor de la libertad individual, teñida de aspectos personalistas. Renouvier, quizás el neo-kantiano francés más influyente de finales del siglo XIX y comienzos del XX, destacaba la existencia en la historia de una serie de “dilemas metafísicos” que obligan a una opción:

*Éstos son los dilemas de lo incondicionado y lo condicionado, lo infinito y lo finito, el impersonalismo y el personalismo, el determinismo y la libertad [...] Renouvier optó decididamente por lo condicionado, lo finito, el personalismo y la libertad.*¹⁴⁰

¿Por qué, entonces, la vuelta de Hegel en los años treinta? En primer lugar, por el interés que despierta el marxismo, de filiación hegeliana, tras la revolución rusa. Por otro lado, entre 1933 y 1939, Alexandre Kojève pronuncia unas lecciones sobre Hegel que serán publicadas como *Introduction à la lecture de Hegel*¹⁴¹. Su efecto es tan fulminante que, en poco más de diez años, Hegel pasa de ser casi un desconocido en Francia a convertirse en el origen de todo lo moderno, de Nietzsche, del psicoanálisis, de la fenomenología, del existencialismo alemán y, por supuesto, del marxismo¹⁴². A todo ello hay que añadir la importante labor de Hyppolite como divulgador del pensamiento hegeliano en Francia, y el éxito que conoció su tesis doctoral *Genèse et*

¹³⁹ V. DESCOMBES, op. cit., p. 19.

¹⁴⁰ J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, tomo 4, p. 2843.

¹⁴¹ A. KOJÈVE, *Introduction à la lectura de Hegel*, París, 1947, Gallimard.

¹⁴² Descombes utiliza como hitos en esta evolución las opiniones de Koyré y Merleau-Ponty sobre la presencia de Hegel en Francia, emitidas en 1930 la del primero, que afirma que en Francia no existía una escuela hegeliana, y en 1946 la del segundo, que asegura que “en el orden de la cultura no hay tarea más urgente que la de enlazar con su origen hegeliano las doctrinas ingratas que intentan olvidarlo”. V. DESCOMBES, op. cit., p. 29. Puede consultarse, sobre el mismo tema, J. BUTLER, *Sujetos del deseo*. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX, Buenos Aires, 2012, Amorrurtu Editores (la primera edición inglesa es de 1987). Butler dedica el capítulo 2 al tema de la recepción de Hegel en Francia.

structure de la “Phénoménologie de l’Esprit”. Si las lecciones de Kojève tuvieron un importante eco sobre todos aquellos que se acercaban a la filosofía a través del pensamiento marxista, la labor docente de Hyppolite fue decisiva para afianzar la presencia de un Hegel más cercano a la letra de sus obras en las pruebas de la *agrégation* así como en los programas de filosofía de la *classe terminale*¹⁴³.

No obstante, es muy probable que en Francia no existiera una conciencia clara de la forma en que estas modas filosóficas aparecían y desaparecían. Más allá de la evidencia de la popularidad de uno u otro autor en un momento dado, parece que los propios historiadores de la filosofía¹⁴⁴ no habían llevado a cabo una reflexión profunda sobre su disciplina. En fecha tan tardía como 1973, Lucien Braun escribe:

*Aucune recherche n’a encore été systématiquement menée en direction de ces étapes passées alors que l’histoire de la philosophie n’a cessé, depuis le XVIII^e siècle surtout, de mobiliser les efforts des savants et de susciter des travaux impressionnants ; alors que les autres disciplines disposent d’un rappel de leurs efforts passés. Il n’existe guère que l’article de Victor Delbos paru, en 1917, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, l’Introduction d’Emile Bréhier à son Histoire de la philosophie (1938) et une Leçon de Victor Cousin, prononcé en 1828.*¹⁴⁵

Si hemos de creer a Braun, eso significa que todo el proceso del que venimos hablando sobre el abandono de la filosofía como forma de vida, el descuido del estudio de las escuelas de filosofía helenísticas y romanas, el predominio y posterior olvido de Hegel y el auge de Nietzsche, etc., todo ello sucedió en la Francia del siglo XX sin una clara conciencia por parte de quienes se ocupaban del estudio del pasado de la filosofía. De hecho, la obra de Braun termina su recorrido en la historiografía romántica del siglo XIX, sin alcanzar a arrojar un poco más de luz sobre el modo en que los

¹⁴³ Además de a las mencionadas obras de Descombes y de Butler que citábamos en la nota anterior, el tema de la recuperación de Hegel en Francia también es tratado con profundidad por A. D. SCHRIFT, en *Twentieth-century French Philosophy*, Oxford, 2006, Blackwell Publishing. Schrift ofrece un interesantísimo análisis de las instituciones dominantes en la Francia del siglo XX, así como del poder y la influencia de determinadas figuras.

¹⁴⁴ A los historiadores de la filosofía habría que añadir las figuras de muchos importantes filósofos de la segunda mitad del siglo XX, como Deleuze, Derrida o el propio Foucault, que a menudo ejercían de historiadores de la filosofía, escribiendo artículos y monografías dedicados a figuras importantes de la historia de la filosofía. Hemos visto el ejemplo de Deleuze y su *Nietzsche y la filosofía*, pero él mismo dedicó otras obras de “historia”, o más bien habría que decir de interpretación, a grandes filósofos como Kant o Spinoza.

¹⁴⁵ L. BRAUN, *Histoire de l’histoire de la philosophie*, París, 1973, Editions Ophrys, p. 3.

filósofos franceses contemporáneos encumbraban o condenaban una determinada corriente de pensamiento. Es cierto que hoy podemos disponer de numerosos estudios sobre el modo en que evolucionó el mundo intelectual en Francia durante el siglo pasado, pudiendo destacar aquí la obra de Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*¹⁴⁶, sin duda uno de los recorridos más completos y apasionantes por la cultura francesa del siglo XX, o los estudios sobre filosofía francesa contemporánea desarrollados fuera de las fronteras galas, como el de Alan Schrift, *Twentieth-century French Philosophy*¹⁴⁷. También han proliferado las biografías sobre las grandes figuras de la filosofía francesa como Deleuze, Derrida o Foucault, convirtiéndose en un espacio particular de debate filosófico, en el que pensamiento y vida ocupan un lugar común. Destacaremos aquí las biografías de Didier Eribon, *Foucault*¹⁴⁸, y James Miller, *La pasión de Michel Foucault*¹⁴⁹, como ejemplos paradigmáticos de los esfuerzos de periodistas e historiadores de la filosofía por ofrecer una semblanza profunda de pensadores tan influyentes y complejos como escurridizos, como es el caso de Foucault. Estas dos obras, por otro lado, permiten comprender cuán diferentemente puede mostrarse la vida y la obra de un filósofo cercano, y la importancia de una disciplina como la historia de la filosofía para proporcionar un marco de referencia al que acudir a la hora de elegir entre las diversas interpretaciones.

Volviendo al modo en que la filosofía francesa ha encumbrado o derrocado determinadas corrientes de pensamiento, es preciso insistir en la peculiar configuración de las instituciones francesas del saber. Como no es este el lugar de ocuparse pormenorizadamente de la cuestión, nos remitiremos a dos trabajos que han intentado esclarecer los procesos del poder institucional en la cultura francesa y sus efectos sobre las modas filosóficas. Además del ya mencionado libro de Schrift, *Twentieth-century French Philosophy*, el mismo autor dedicó al tema un artículo publicado en *Journal of the History of Philosophy* en 2008, cuyo título, “The effects of the *Agrégation de*

¹⁴⁶ M. WINOCK, *Le siècle des intellectuels*, París, 1997, Éditions du Seuil.

¹⁴⁷ A. D. SCHRIFT, *Twentieth-century French Philosophy. Key Themes and Thinkers*, Oxford, 2006, Balckwell Publishing.

¹⁴⁸ D. ERIBON, *Foucault*, Paris, 1988, Flammarion.

¹⁴⁹ J. MILLER, *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, 2009, Tajamar Editores (la 1ª edición en inglés es de 1993).

Philosophie on Twentieth-Century French Philosophy”¹⁵⁰, es suficientemente elocuente. La tesis principal de Schrift es que la *Agrégation de Philosophie*, la prueba que han de superar los licenciados universitarios franceses que quieran dedicarse a la enseñanza estatal en filosofía, ha determinado durante todo el siglo XX qué autores constituyen el *canon* filosófico y, por tanto, deben ser estudiados, y cuáles no, influyendo así poderosamente sobre las modas filosóficas¹⁵¹. La prueba, cuya estructura ha ido variando a lo largo del siglo XX¹⁵², consta de varias partes, unas escritas y otras orales, y en todos los casos los contenidos de las mismas son publicados el curso precedente, con el fin de que los aspirantes puedan preparar en profundidad tan importante examen. Como consecuencia de ello, se dan dos efectos importantes en relación con las modas filosóficas:

*When a philosophical text appears on the Programme for the agrégation's oral examination, this means that all students that year who hope for a career in philosophy will spend the year Reading that text intensively.*¹⁵³

Así, los futuros profesores de filosofía de toda Francia han de estudiar en profundidad el texto en cuestión, pero también conocer con amplitud la obra del autor que habrán de exponer en otra de las pruebas escritas. Como puede imaginarse el efecto de este procedimiento académico sobre la formación de los intelectuales franceses ha debido de ser tan profundo como para marcar sus carreras y la orientación de sus investigaciones. Pero no sólo afecta a los estudiantes, sino que los profesores

¹⁵⁰ A. D. SCHRIFT, “The Effects of the Agrégation de Philosophie on Twentieth-Century French Philosophy”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no. 3 (2008), pp. 449-74.

¹⁵¹ “French philosophers themselves seem relatively unaware and uninterested in the history of the agrégation and the effects that this history has had on philosophical practices in France.” A. D. SCHRIFT, “The Effects of the Agrégation...”, op. cit, p. 449. Resulta curioso ver cómo esta opinión incide sobre la queja de Lucien Braun que comentábamos más arriba sobre la falta de sentido autocrítico en la historiografía de la filosofía francesa.

¹⁵² Los pormenores de esta evolución los explica Schrift en la primera parte del artículo, en la que realiza un breve recorrido por la historia de la Agrégation.

¹⁵³ A. D. SCHRIFT, artículo citado, p. 453.

universitarios ya consagrados se ven igualmente implicados en el proceso, pues se espera de ellos que formen concienzudamente a sus alumnos para superar la prueba¹⁵⁴.

Haciendo las comparaciones necesarias, Schrift afirma que buena parte del trabajo del profesorado universitario supone una respuesta al *Programme* de la *Agrégation*. Es fácil imaginar el poder sobre la evolución de la filosofía francesa que han atesorado quienes han ido determinando, a lo largo de los tres últimos siglos, desde que existe la prueba, los contenidos del programa de la *Agrégation*:

*Given the impact one's appearance on the Programme has on the entire academic field of philosophy –in terms of teaching, scholarship, and publication- it is thus important who serves on the jury that selects the figures to appear on the Programme, an equally important which figures appear frequently or regularly on the Programme, and which other figures do not. Analyzing the content of the annual Programmes thus reflects, I would argue, the foundational historical knowledge that philosophers educated in France will draw upon, and frequently write upon, early and sometimes throughout their careers.*¹⁵⁵

Entre los autores que aparecen en un mayor número de ocasiones en la *Agrégation* se sitúan aquellos que fundan una cierta lectura de la historia de la filosofía en términos epistemológicos: Platón, Aristóteles, Descartes y Kant. Schrift ofrece un apéndice en el que se detallan cuantitativamente las apariciones de los principales filósofos en las pruebas de la *Agrégation*. Estudiando detalladamente las frecuencias y los momentos en que se producen los cambios, Schrift ejemplifica el modo en que un filósofo poco valorado, conocido o estudiado en un momento determinado puede convertirse en objeto de atención, comenzando a aparecer entonces publicaciones dedicadas a ese pensador en mayor número de lo que lo hacían antes, impartándose más cursos universitarios sobre su obra, etc. De los tres ejemplos que expone, el de

¹⁵⁴ “Beyond its impact on students, however, there is another effect which may be even more significant, namely, the effect that the annual Programme has on the teaching activities of the professoriate.” Ibid., p. 454. Téngase en cuenta que casi todas las grandes figuras de la filosofía francesa del siglo XX, desde Sartre o Merleau-Ponty a Foucault o Deleuze, han enseñado en la universidad en uno u otro momento de sus carreras, viéndose afectados por las circunstancias que explica Schrift.

¹⁵⁵ A. D. SCHRIFT, Op. cit., p 456.

Auguste Comte, el de Spinoza y el de Nietzsche, es sin duda este último el que más nos interesa aquí para tratar de encontrar una posible relación entre los programas universitarios franceses y la reaparición en escena de la filosofía entendida como arte de vivir. Tradicionalmente, se ha creído que la irrupción de Nietzsche en el panorama filosófico francés hacia los años sesenta del pasado siglo, se debió a la publicación en Alemania en 1961 de la importante obra de Heidegger en dos volúmenes titulada simplemente *Nietzsche*. A partir de ese momento, y siendo Deleuze uno de los primeros en dedicar en Francia una monografía a releer a Nietzsche desde nuevas perspectivas¹⁵⁶, el interés por el autor de *Así habló Zaratustra* creció paulatinamente en el país vecino. Así, Foucault y el propio Deleuze fueron designados en 1966 para coordinar la traducción al francés de la edición crítica Colli-Montinari de las obras completas de Nietzsche. En 1969, Pierre Klosowski publicaría su obra *Nietzsche et le cercle vicieux*, que también se convertiría en un influyente vehículo de la figura de Nietzsche tanto en Francia como fuera de ella. En 1971 Foucault publica *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. También los cursos universitarios dedicados a Nietzsche proliferan¹⁵⁷. Destaca por su importancia la conferencia de Royamaunt de 1964, presidida por Martial Géroult y entre cuyos ponentes figuran algunos de los filósofos y escritores que, en los años subsiguientes, coparán los principales puestos académicos en Francia y alcanzarán el máximo reconocimiento, destacando, de nuevo, Deleuze, Foucault, y Klossowski. Son, sin duda, unos años de intensa transformación en el panorama intelectual francés, sacudido también en esas fechas por los acontecimientos de mayo del 68.

Sin embargo, Schrift plantea una explicación alternativa para el éxito de la filosofía de Nietzsche en Francia a partir de 1960. En su opinión, es la aparición novedosa de Nietzsche en el *Programme* de la *Agrégation*, que entre los años 1958 y 1977 va a darse en repetidas ocasiones¹⁵⁸, la que va a propiciar un creciente interés por la obra del filósofo alemán. Claro que puede objetarse que, de no haberse comenzado a cambiar la imagen de Nietzsche como filósofo¹⁵⁹, no habría aumentado el número de

¹⁵⁶ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962.

¹⁵⁷ Schrift da diversos ejemplos en las pp. 467-8 del artículo al que nos remitimos.

¹⁵⁸ A. D. SCHRIFT, "The Effects of the Agrégation...", op. cit., pp. 467-9.

¹⁵⁹ "After World War I, although Nietzsche remains a canonical figure within German studies who appears frequently on the agrégation d'allemand and is very much a part of cultural debate between the right and the left, there is almost no philosophical scholarship on his thought. Léon Brunschvicg, arguably

sus apariciones en la *Agrégation*. Por supuesto, es imposible establecer un comienzo absoluto en este proceso. Tanto la obra de Heidegger como la aparición del estructuralismo como fuerza cultural imparable en la Francia de comienzos de los 60 contribuyeron a rehabilitar la figura de Nietzsche como filósofo. Agrupado junto con Marx y Freud como los “maestros de la sospecha”, Nietzsche proporcionaba a los estructuralistas un importante punto de apoyo a la hora de “decipher the superstructural world in terms of underlying infrastructural relations of economic forces and class struggle, relations of normative forces and wills to power, and relations of psychic forces and unconscious libidinal desires, respectively.”¹⁶⁰ A partir del rechazo del hegelianismo, los estructuralistas buscan establecer nuevas formas de análisis del lenguaje que estén libres de la ilusión dialéctica, que es ahora denunciada como una forma más de la “lógica de la identidad”:

*La ambición de la fenomenología francesa era basar una filosofía dialéctica de la historia en una fenomenología del cuerpo y de la expresión. La generación activa a partir de 1960 denuncia la dialéctica como ilusión y rechaza el enfoque fenomenológico del lenguaje. La oposición parece total, o quisiera serlo, entre la doctrina dominante de la postguerra y lo que pronto va a recibir entre la opinión el nombre de estructuralismo.*¹⁶¹

Se trataba, por tanto, de superar cualquier forma que pudiera adoptar la “lógica de la identidad”, por considerarse que en ella se ocultaba el carácter idealista de la fenomenología que queda anclada en una distinción entre *sujeto* y *objeto*, de origen cartesiano y mantenida en las fenomenologías de Hegel y Husserl. En Hegel, de hecho, la dialéctica del espíritu no alcanza a dar respuesta a la temporalidad del hombre, no puede explicar, por sorprendente que parezca, la propia *historia*. Dado que, como vimos, para Hegel la historia está impulsada por una necesidad lógica que constituye el

the most dominant historian of philosophy at the time, was largely dismissive of Nietzsche as a philosopher.” A. D. SCHRIFT, op. cit., p. 465.

¹⁶⁰ A. D. SCHRIFT, *Twentieth-century French Philosophy*, op. cit., p. 42.

¹⁶¹ V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, op. cit., p. 105.

motor del desenvolvimiento del espíritu en su camino hacia el autoconocimiento, su concepción del tiempo y de la historia de la filosofía niega la temporalidad histórica:

*Porque, esa articulación del recorrido del espíritu hasta su culminación ¿acaso no se hace a costa de no dar cabida al tiempo histórico? [...] De modo que esa superación (Aufhebung) que, en cuanto dialéctica de las determinaciones, constituye el vínculo integrador de las filosofías del pasado, a pesar de su apariencia de despliegue a través del tiempo significa, en realidad, la totalización regresiva de la pluralidad y, en consecuencia, la negación de la temporalidad histórica.*¹⁶²

En definitiva, tal como afirma el propio Hegel, no ha existido más que una filosofía que se ha desarrollado de modo necesario a lo largo del tiempo¹⁶³.

Pero en un mundo que acababa de ser sacudido hasta los cimientos por una guerra de proporciones apocalípticas, la existencia histórica del hombre individual era un problema demasiado urgente para no tener cabida en los esquemas explicativos de la filosofía y de la historia¹⁶⁴. Se lucha entonces contra *el sujeto en general*, que representa la negación del hombre particular en su finitud más constituyente. Por eso, “a esta lógica de la identidad se opone un “pensamiento de la diferencia”. Se puede ver en este cambio de orientación, y en la renovación del interés por Nietzsche que le acompaña, el efecto de la lectura de Heidegger.”¹⁶⁵ Como vemos, Descombes defiende aquí la lectura tradicional que explica el retorno de Nietzsche a través de Heidegger cuestionada por Schrift¹⁶⁶. A pesar de las diferencias, tanto Schrift como Descombes, coinciden en cuáles serán los efectos más importantes del abandono de toda forma de fenomenología en favor del estructuralismo y cómo, una vez atenuado el impulso inicial del

¹⁶² D. SÁNCHEZ MECA, *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid, 2009, UNED, p. 49.

¹⁶³ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, op. cit., vol. III, pp. 517-8.

¹⁶⁴ “La contemporaneidad filosófica se caracteriza por una viva conciencia de la finitud del hombre, determinada por su condición esencialmente histórica y temporal.” D. SÁNCHEZ MECA, op. cit., p. 48.

¹⁶⁵ V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, op. cit., pp. 105-6.

¹⁶⁶ También Foucault percibe así las cosas en su propia evolución personal: “Il est probable que si je n’avais pas lu Heidegger, je n’aurais pas lu Nietzsche.” En “Le retour de la morale”, *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1521.

estructuralismo, que había atacado desde lo más profundo al concepto de sujeto¹⁶⁷, la forma de hacer historia y filosofía en Francia se modificará sustancialmente, destacando cuatro focos principales de interés: (1) la vuelta de un modo de pensar *históricamente*; (2) la vuelta de un pensamiento sobre el *sujeto*; (3) el énfasis en la *diferencia* y (4) la vuelta de un modo de pensar *filosóficamente* sobre ética y religión¹⁶⁸. Los puntos 1, 2 y 3 serán determinantes en la recuperación de la filosofía como arte de vivir que lleva a cabo Foucault. El punto 4 nos reenvía inmediatamente al Wittgenstein del *Tractatus* y de la “Conferencia sobre ética”, que despertarán en un joven Pierre Hadot un interés especial por la relación entre lenguaje y filosofía, que el propio Hadot sitúa en el origen de sus investigaciones sobre los ejercicios espirituales, momento clave de la recuperación de la filosofía entendida como forma de vida que aquí analizamos.

El 1 de junio de 2004 Alain Badiou, uno de los miembros más jóvenes de este grupo de filósofos que conforman lo que Frédéric Worms y el propio Badiou denominan el “momento” de la filosofía francesa del siglo XX, imparte una conferencia¹⁶⁹ en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. En ella, Badiou expone su visión, como parte integrante de esa corriente de la filosofía francesa del siglo XX, de cómo el pensamiento galo evolucionó desde comienzos de siglo hasta los años 90, conformando un auténtico “momento de la filosofía francesa”, que compara a los momentos de “la filosofía griega clásica, entre Parménides y Aristóteles, entre el siglo V y el III a. C. y [...] el momento del idealismo alemán, entre Kant y Hegel, con Fichte y Schelling [...] entre el fin del siglo XVIII y los albores del XIX.”¹⁷⁰. Badiou desarrolla un análisis preciso y esclarecedor de la evolución del pensamiento francés del siglo XX, utilizando para ello cuatro núcleos temáticos:

¹⁶⁷ “El doble asalto contra la conciencia fenomenológica y contra la lógica de la identidad va a efectuarse bajo el estandarte de una cruzada única contra el sujeto en general”, V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, op. cit., p. 107. Es fácil reconocer en toda esta exposición las inquietudes como pensador de Foucault durante los años 60, y en especial su ataque al hombre de la famosa página final de *Le Mots et les Choses*.

¹⁶⁸ A.D. SCHRIFT, *Twentieth-century French Philosophy*, op. cit., p. 56. Schrift desarrolla todas estas características de la filosofía francesa “postestructuralista” en el capítulo 5, “After Structuralism”.

¹⁶⁹ La conferencia, titulada “Panorama de la filosofía contemporánea francesa”, será publicada en el libro *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, de Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2005. Entre los colaboradores, además del propio Badiou, se encuentran Miguel Abensour, Patrice Vermeren, Patrick Vauday, Geneviève Fraisse y Claude Lefort. La conferencia que aquí comentamos será también publicada por la revista *Nómadas* de la Universidad Central de Colombia, en el número 23 de Octubre de 2005, páginas 175 a 183. A esta edición haremos referencia en las citas que siguen.

¹⁷⁰ *Revista Nómadas*, op. cit., p. 176.

1. El origen de ese momento.
2. Las operaciones filosóficas propias de ese momento.
3. La relación entre filosofía y literatura.
4. La confrontación entre filosofía y psicoanálisis.

En lo esencial, el análisis de Badiou coincide con lo expuesto hasta aquí a partir de las consideraciones de Vincent Descombes y Alan Schrift. No obstante, el hecho de que sea un filósofo quien reflexiona sobre la labor de un conjunto de pensadores entre los que se encuentra él mismo, así como la claridad de la exposición, hace que merezca la pena recapitular lo esencial de su relato. Por otra parte, resulta sorprendente comprobar cómo, a pesar de la fuerza y la originalidad de muchas de las más importantes figuras de la filosofía francesa de mediados de la pasada centuria, sus diversas y a menudo contradictorias propuestas filosóficas comparten anhelos y motivaciones, hasta el punto de conservar un cierto “aire de familia”. En el caso de Foucault, el análisis de Badiou encaja punto por punto, pudiendo casi utilizarse como una cartografía de la evolución del pensamiento foucaultiano.

Para Badiou, el “momento de la filosofía francesa” se caracteriza por una doble tendencia en el pensamiento del siglo XX, que se inicia con dos obras: *El pensamiento y lo moviente*, de Bergson, y *Las etapas de la filosofía matemática*, de Brunschvicg. El primero ilustra el inicio de una “filosofía de la interioridad vital: la tesis de una identidad entre el ser y el cambio, una filosofía de la vida y el devenir.”¹⁷¹ Esta corriente durará hasta finales del siglo XX, con Deleuze. El segundo libro, señala la existencia de una orientación de la filosofía francesa a la que Badiou califica de formalismo filosófico, una filosofía del concepto que atraviesa la obra de Lévi-Strauss, Althusser o Lacan¹⁷²:

*Por un lado, una filosofía de la vida; por el otro, una filosofía del concepto.*¹⁷³

¹⁷¹ Op. cit., loc. cit.

¹⁷² Aunque Badiou no se adscribe a ninguna de las dos corrientes de manera explícita, estaría sin duda más cerca de esta segunda.

¹⁷³ Op. cit., loc. cit.

Para Badiou, las dos corrientes persiguen un mismo objetivo: la creación de una nueva forma de relación entre el sujeto y el concepto, entre el cuerpo y la idea. Ni que decir tiene que esta “batalla alrededor de la cuestión del sujeto” es una de las señas de identidad de la filosofía francesa del siglo XX en general, y de la obra de Foucault en particular, como ya vimos. En el punto de arranque de esta confrontación y, por tanto, de las dos corrientes de pensamiento del “momento de la filosofía francesa”, se ocultaría la herencia de Descartes, quien para Badiou es el creador de la categoría de sujeto. Por eso “se encuentran textos sobre Descartes en todos los grandes filósofos contemporáneos.”¹⁷⁴

¿De qué modo se lleva a cabo el establecimiento y posterior desarrollo de esas dos corrientes filosóficas? Badiou sugiere cuatro “operaciones filosóficas” que conformarían el modo de hacer filosofía en Francia a partir de la Segunda Guerra Mundial:

- i. *La herencia alemana*: el renovado interés por Hegel a partir de Kojève y de Hyppolite, tal como hemos visto más arriba, así como el posterior descubrimiento de la fenomenología a través de Husserl y Heidegger y, por último, de Nietzsche, llevan a Badiou a afirmar que “los franceses fueron a buscar algo en Alemania”¹⁷⁵, concretamente, una nueva relación entre el sujeto y la existencia.
- ii. *La renovación de la ciencia*: los filósofos franceses de mediados de siglo intentan mostrar la ciencia como “ejemplo de actividad de pensamiento y de actividad creadora comparable a la actividad artística.”
- iii. *El activismo político*: muchos de los más grandes filósofos franceses del siglo XX comprometieron a la filosofía en la acción política directa a través de sus actividades militantes. Sirvan como ejemplo Sartre, Foucault o Deleuze. “Este deseo fundamental de comprometer a la filosofía en la situaciones políticas vuelve a modificar la relación entre el concepto y la acción.”¹⁷⁶

¹⁷⁴ Badiou cita a Lacan, a Sartre y a Deleuze explícitamente, y podríamos añadir a Derrida y a Foucault, quienes mantienen una encendida polémica sobre la relación entre razón y locura en Descartes.

¹⁷⁵ Op. cit., p. 177.

¹⁷⁶ Op. cit., p. 178.

- iv. *La modernización de la filosofía*: para ello, los filósofos de este periodo se acercaron a las transformaciones culturales y artísticas de la época, desarrollando un interés poco habitual en etapas anteriores de la historia de la filosofía hacia las costumbres, la música, la sexualidad y, en general, los nuevos estilos de vida del momento. Recordemos que una de las principales pretensiones de la filosofía comprendida como forma de vida es la creación de un *estilo*, lo que sin duda se manifiesta con especial intensidad en estos momentos.

No menos importante como seña de identidad de este modo de hacer filosofía característico de la época es la intensa relación que anudará el pensamiento filosófico con la literatura¹⁷⁷. Badiou señala la larga tradición de escritores-filósofos que ya conocía Francia desde el siglo XVIII, con Diderot, Rousseau o Voltaire, que encuentra su eco en Sartre, como filósofo-dramaturgo-novelista, o en la escritura filosófica profundamente literaria de Lacan, Foucault o Deleuze. “Quisieron ser escritores”, afirma Badiou¹⁷⁸, y ello porque la literatura permitía una forma de hacer filosofía novedosa, en la que poder tender puentes entre la vida y el concepto. No es de extrañar, por ello, que otra de las grandes creaciones del siglo XX, el psicoanálisis, se convirtiera rápidamente en referente filosófico, para aceptarlo, modificarlo o rechazarlo, según el caso, dada su enorme potencia como herramienta de análisis del sujeto. Por eso, “toda la filosofía contemporánea se ha comprometido en un amplio debate con el psicoanálisis.”¹⁷⁹ Tanto el vitalismo existencial de Bergson como el formalismo conceptual de Brunshvicg, que inauguraban las dos grandes corrientes de la filosofía francesa del siglo XX, tratan de determinar el modo en que el sujeto y el concepto se relacionan, se generan y sustentan mutuamente. Desde el intento de Bachelard de crear un “psicoanálisis de los elementos” en su *Psicoanálisis del fuego*, al “esquizoanálisis” de Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*, pasando por el final de *El ser y la nada* de

¹⁷⁷ En gran medida, la apertura que se produce en Estados Unidos durante los años 70 a la filosofía francesa, cuyo influjo será determinante en algunas universidades como la John Hopkins en Baltimore o la de Berkeley en California, se inicia en los departamentos de literatura, más que en los de filosofía, dominados como estaban por la vertiente analítica del pensamiento filosófico. Para todo ello, véase el relato que hace François Cusset en F. CUSSET, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Éditions La Découverte, París, 2003.

¹⁷⁸ A. BADIOU, “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, op. cit, p. 181.

¹⁷⁹ Op. cit., p. 181.

Sartre, donde propone la creación de un “psicoanálisis existencial” verdaderamente teórico, el psicoanálisis ha sido uno de los temas de reflexión más recurrente en la filosofía francesa del siglo XX.

En resumidas cuentas, lo que todos estos “aventureros del concepto”, como los llama Badiou, pretendían era “hacer de la filosofía una escritura activa, es decir, el instrumento de un nuevo sujeto, el acompañamiento de un nuevo sujeto. Y luego, hacer del filósofo algo distinto de un sabio, terminar con la figura meditativa, profesoral o reflexiva del filósofo.”¹⁸⁰ No es de extrañar que, tal como venimos exponiendo a lo largo del capítulo, se produjera un progresivo alejamiento de la filosofía puramente “conceptualizadora”, recuperándose poco a poco el sentido originario de la filosofía entendida como forma de vida. No obstante, a pesar de la utilidad de estos análisis para nuestro propósito —explicar cómo se recupera una filosofía del arte de vivir en Francia en los años 60 y 70—, conviene no pasar por alto que perdura en la filosofía francesa una importante tendencia al formalismo que ilustra, sin ir más lejos la obra del propio Alain Badiou, que sigue trabajando sobre las categorías clásicas de ontología, esencia, existencia, aparición, etc., si bien transformadas por el influjo de la fenomenología y el existencialismo¹⁸¹. Recuperemos, antes de dejar a Badiou para volver a Foucault, una frase que citábamos más arriba: “el momento de la filosofía griega clásica, entre Parménides y Aristóteles, entre el siglo V y el III a.C.”. El “momento griego de la filosofía” transcurre, para Badiou, entre Parménides y Aristóteles, ignorando una vez más la filosofía helenística y, con ella, su aportación a la filosofía entendida como forma de vida. Sin duda, el peso del idealismo y la visión formalista de la filosofía delatan aquí una duradera influencia de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, lo que resulta especialmente relevante si recordamos que esta conferencia fue pronunciada hace menos de una década.

Frente a ese modo de pensar la historia de la filosofía de corte hegeliano, el modo de pensar *históricamente* de que hablaba Schmitt había sido anticipado en el siglo XIX por la filosofía vitalista en sus distintas versiones, tanto de Nietzsche como de Dilthey. Este último plantea una visión de la historia que recuerda, en muchos casos, la que desarrollará Foucault:

¹⁸⁰ Op. cit., p. 183.

¹⁸¹ Sirva como ejemplo su *Second manifeste pour la philosophie*, Flammarion, París, 2009.

*Todo intento de construcción tiene que reconocer antes que la historia de la filosofía es un todo que se compone de puras singularidades. La personalidad del pensador y su sistema son algo singular; un hecho singular que no puede derivarse de ninguna de las relaciones racionales en que se encuentra este sistema. La historia evolutiva de un sistema nos lleva siempre a algo personal unitario, a un género de vivir y de ver peculiar del genio en cuestión.*¹⁸²

El concepto de singularidad en historia desempeñará un importante papel en Foucault, para quien la historia es una sucesión de rupturas que se ocultan bajo continuidades engañosas¹⁸³. Incluso otorga a esta peculiaridad de la historia el nombre de “principio de singularidad”¹⁸⁴. No discutiremos aquí la importancia de una posible influencia directa de Dilthey sobre Foucault, pero es evidente que sin el influjo del vitalismo, especialmente del de Nietzsche, no podría comprenderse el devenir intelectual del francés. Leyendo la introducción de Dilthey a su *Historia de la filosofía*,

¹⁸² W. DILTHEY, *Obras de Wilhelm Dilthey*, trad. cast. E. Imaz, México, 1945, FCE, vol. VIII, p. 91.

¹⁸³ De nuevo topamos aquí con un aspecto polémico de la obra foucaultiana. La visión de la historia que maneja Foucault varía a lo largo de su carrera de investigador y profesor, pasando de una concepción cercana al estructuralismo que prima la discontinuidad y el estatismo frente a las historias de corte dialéctico propias de los ambientes marxistas, a una imagen pseudo-continuista tal como aparece en sus investigaciones genealógicas. Además del conocido artículo de Paul Veyne, “Foucault révolutionne l’histoire”, publicado en P. VEYNE, *Comment on écrit l’histoire*, Éditions du Seuil, París, 1996, y de la semblanza biográfica de Foucault del propio Veyne en P. VEYNE, *Foucault. Sa pensée. Sa personne*, Albin Michel, París, 2008, en cuyos dos primeros capítulos se trata el tema de la relación de Foucault con la historia, puede consultarse también F. DOSSE, *L’histoire*, Armand Colin/HER, París, 2000. En España han aparecido también algunas monografías sobre el tema, como el libro de F. VÁZQUEZ GARCÍA, *Foucault y los historiadores. Análisis de una coexistencia*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1998. En cuanto a la obra del propio Foucault, la presencia de la historia, su naturaleza y su práctica, es tan amplia que sería difícil hacer una selección significativa en este lugar. Nos limitaremos a citar *Les mots et les choses*, de 1966, como obra clave en su acercamiento al estructuralismo y a la relación del hombre con la historia, y Nietzsche, la *généalogie*, l’histoire, de 1971, como expresión de su giro hacia la genealogía y hacia una concepción más continuista de la historia. Más allá de la evolución del método foucaultiano, muchos autores han atacado abiertamente sus “ficciones históricas”, por considerarlas insuficientemente apoyadas en evidencias probadas, o por utilizar los documentos de forma tendenciosa. Un buen ejemplo de ello puede encontrarse en J. M. MANDOSIO, *Longevité d’une imposture: Michel Foucault*, Éditions de l’Encyclopédie des Nuisances, París, 2010, concretamente en el capítulo titulado “De l’histoire comme fable conceptuelle”, pp. 14-36.

¹⁸⁴ Sobre el concepto de singularidad y el principio de singularidad en la historia del pensamiento, véase M. FOUCAULT, “Préface à l’*Histoire de la sexualité*”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1397-1403. La descripción del “principio de singularité” se encuentra en la página 1399. Un interesante análisis de la visión de la historia que maneja Foucault puede encontrarse en P. VEYNE, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, París, 2008. Veyne, que además de amigo íntimo de Foucault era historiador, y fue una de las personas que más influyeron en el “retorno a los griegos” de Foucault, dedica buena parte de la obra al modo en que Foucault concibe y practica la historia. Pueden consultarse en especial los capítulos I (“Tout est singulier dans l’histoire”) y II (“Il n’est d’a priori qu’historique”).

es difícil no percibir en ella el punto de partida de la consideración de la filosofía como arte de vivir recuperada en la segunda mitad del siglo XX:

*[...] en oposición con la actitud de Hegel, no se explica el desenvolvimiento de la filosofía en virtud de las relaciones que mantienen entre sí los conceptos en el pensamiento abstracto, sino en virtud de los cambios que se realizan en el hombre entero según su vida y realidad plenas.*¹⁸⁵

El pensamiento es parte de la vida del hombre de carne y hueso, y sólo en conexión con ésta puede alcanzarse la comprensión de aquél. Para Dilthey, la historicidad de la vida humana alcanza también a la filosofía, pues ambas forman parte de una totalidad de la que surge igualmente la evolución de la sociedad. Así, la voluntad individual y el desarrollo del pensamiento, de la historia y de la sociedad aparecen estrechamente unidos, y condicionados por circunstancias concretas que en el sistema de Hegel quedaban arrinconadas frente a la aplastante necesidad del desarrollo del espíritu:

*Por esto se procura averiguar la conexión causal que los sistemas filosóficos han mantenido con la totalidad de la cultura y con la cual han influido sobre esta. Toda actitud nueva de la conciencia frente a la realidad, que se traduce en pensamiento filosófico, se hace valer; a la vez, en el conocimiento científico de esta realidad, en las apreciaciones axiológicas de esa realidad por el sentimiento y en las acciones de la voluntad, tanto en la conducta de la vida como en la dirección de la sociedad.*¹⁸⁶

Más allá de la obra de Foucault, la vuelta a una concepción de la filosofía como arte de vivir en los años 60 y 70 del pasado siglo, deja traslucir sin lugar a dudas la renovada influencia del vitalismo. Tal como afirma Dilthey, “la historia no es algo separado de la vida, no es algo separado del presente en su forma temporal.”¹⁸⁷

¹⁸⁵ W. DILTHEY, *Historia de la filosofía*, FCE, México, 1951, p. 14.

¹⁸⁶ W. DILTHEY, *Historia de la filosofía*, ed. cit., pp. 14-5.

¹⁸⁷ W. DILTHEY, *Obras de Wilhelm Dilthey*, ed. cit., vol. VII, pp. 178.

Podemos añadir a todos los indicios ya comentados sobre las razones de la revalorización de Nietzsche entre los filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XX y su importancia para la recuperación de la filosofía como arte de vivir, los que se deducen del análisis de los programas de filosofía de *classe terminal*, es decir, del último curso de la enseñanza secundaria, el equivalente a nuestro bachillerato en Francia. Es preciso recordar previamente que la prueba de filosofía ha sido, durante décadas, la prueba más importante para los alumnos de secundaria que trataban de acceder a la universidad o a la École Normale Supérieure¹⁸⁸. Al estudiar detenidamente los programas de filosofía desde 1902 hasta la actualidad, pueden extraerse algunas conclusiones que apoyarían la idea de que, a causa de la estructura académica en Francia, mientras predominó el neokantismo entre los detentadores del poder de elaboración del canon filosófico, los autores de la historia de la filosofía que han comprendido la filosofía como arte de vivir han estado ausentes o poco representados en los programas y que, paulatinamente, con el abandono del neokantismo y, posteriormente, hacia los años 60, del hegelianismo, dichos autores comenzaron a aparecer en estos programas. Veámoslo.

Se han elaborado siete programas de filosofía diferentes a lo largo del siglo XX¹⁸⁹. En dichos programas, además de una serie de cuestiones fundamentales relativas a las distintas áreas del estudio de la filosofía, como la psicología, la moral o la metafísica, se establecen los autores que deberán estudiar los alumnos, de un modo muy similar a cómo se hace actualmente en España mediante los decretos de enseñanzas mínimas del bachillerato. Para cada época histórica, hay un conjunto de autores cuyo número varía de unos programas a otros, de entre los cuales el profesor tendrá que escoger cuáles enseñar. Hasta 1973, los programas establecían también qué obras de cada autor debían leerse, con la influencia consiguiente sobre la interpretación del autor.

El programa en vigor entre 1902 y 1924 recoge los siguientes autores:

¹⁸⁸ De nuevo nos remitimos, para todo lo que tiene que ver con la estructura de las enseñanzas académicas en Francia, a A. D. SCHRIFT, *The Twentieth-century French Philosophy*, en concreto al apéndice 1 del libro, “Understanding French Academic Culture”, pp. 188-208.

¹⁸⁹ Toda la información sobre los programas que utilizo aquí está tomada de la página web de la Académie de Lyon, que remite al visitante a los Boletines estatales correspondientes. El enlace en que pueden encontrarse los programas es:
<http://www2.ac-lyon.fr/enseignement/philosophie/txtofficiel2004.html#ancprog>. [Consulta: 20 de marzo de 2015]

Antigüedad: Jenofonte, Platón, Aristóteles, Epicteto, Marco Aurelio, Lucrecio, Séneca.

No hay autores medievales.

Edad Moderna: Bacon, Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hume, Condillac, Montesquieu, Rousseau, Kant.

Edad Contemporánea: Jouffroy, Comte, Bernard, J. Stuart Mill, Spencer.

Como puede verse, no aparecen muchos de los autores que permitirían una lectura de la historia de la filosofía desde la perspectiva del arte de vivir. Por señalar sólo las principales ausencias, citaremos a Epicuro¹⁹⁰, Montaigne, Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche.

El programa en vigor de 1925 a 1941 no presenta grandes cambios con respecto al anterior. La Antigüedad y la Edad Media (su ausencia) permanecen idénticas, y de la lista de autores de la Edad Moderna caen Bacon y Montesquieu y se incorpora Berkeley, lo que prueba un mayor acento en el empirismo, acorde con la evolución de la filosofía de la ciencia de la época, que fue cobrando un protagonismo creciente. En la Edad Contemporánea, se elimina a Jouffroy y en su lugar aparece Cournot. Este programa, en cuanto al “canon” de autores se refiere, será el mismo hasta 1959, pues el programa en vigor de 1942 a 1959 no introduce cambios en la lista de autores. Pasemos por tanto al programa de 1960 a 1972, época crítica en la recuperación de la filosofía como arte de vivir en Francia. La primera novedad que ofrece este programa es la presencia de San Agustín. Además, aparecen por primera vez, y ya no dejarán de hacerlo hasta la actualidad, Michel de Montaigne y Friedrich Nietzsche, dos autores fundamentales en la comprensión de la filosofía como forma de vida. No sorprende, por la época en que nos situamos, la inclusión de Hegel en el programa, prueba de que las enseñanzas de Kojève e Hyppolite habían dejado su huella en el panorama filosófico francés. Tampoco es inesperada la inclusión de Marx y Engels.

¹⁹⁰ Es cierto que la obra conservada de Epicuro es suficientemente escasa como para justificar su ausencia, y que sí aparece un importante filósofo epicúreo como es Lucrecio. No obstante, los libros de *De rerum natura* que se señalan como lectura obligatoria del autor son el II y el V, es decir, los dedicados respectivamente al atomismo y a la configuración del cosmos, por tanto, a temas de calado científico.

En 1973 se crea otro programa que permanecerá en vigor hasta el año 2000. Aparte de la aparición de filósofos contemporáneos como Bachelard, Merlau-Ponty, Sartre o Heidegger, cuya ausencia previa podría explicarse por la falta de distancia histórica con relación a su obra, llama la atención la primera aparición de Epicuro, así como la de Kierkegaard, referente importante del existencialismo, pero sin duda también un filósofo a tener en cuenta en nuestra comprensión de la historia de la filosofía. En 2001 se incorporan Averroes, Ockham, Vico, Diderot y ¡Schopenhauer!

Es evidente un cambio de orientación en el modo de concebir la filosofía que, si no privilegia la filosofía entendida como arte de vivir, si le da cabida frente a otras lecturas posibles de la historia de la filosofía, centradas en la relación del pensamiento filosófico con la ciencia o en la visión de la filosofía como sistema metafísico. Sólo a partir del momento en que las instituciones académicas francesas de filosofía como la Sorbonne o la École Normale Supérieure flexibilizaron lo que podía considerarse o no filosofía, se recuperó toda esa tradición que aquí nos ocupa, y que tiende casi naturalmente a reencontrarse con las escuelas de filosofía helenísticas y romanas.

Tampoco el mundo anglosajón, dominado por la concepción analítica de la filosofía, concedió importancia a esta corriente del arte de vivir hasta las últimas décadas del siglo XX. Como ya vimos, esto tenía su reflejo en los estudios especializados en el mundo helenístico, suscitando las quejas de muchos especialistas. Se ha tratado, en definitiva, de una confrontación en la que durante mucho tiempo uno de los bandos tenía tal preponderancia que apenas dejaba espacio donde respirar al otro, relegándolo a los márgenes de la filosofía. Alexander Nehamas lo explica con precisión:

Por lo tanto, nos enfrentamos con, al menos, dos concepciones de la filosofía. Una evade lo más posible el estilo personal y la idiosincrasia. Su propósito es borrar la personalidad particular que brinda respuestas a las preguntas filosóficas ya que lo único que importa es la calidad de las respuestas y no la naturaleza del personaje que las brinda. La otra requiere estilo e idiosincrasia porque sus lectores nunca deben olvidar que las ideas que los confrontan son las ideas de un tipo de persona particular y no de ninguna otra persona. Esto explica la importancia de la autoconciencia literaria en su composición; y es una de las razones por la cual filósofos modernos que considera en este libro –Montaigne, Nietzsche y Foucault– han pertenecido mayormente

*a las facultades de literatura, historia o antropología y no al canon tradicional de la filosofía analítica como ha sido practicada hasta ahora.*¹⁹¹

Es necesario recordar, ya que el núcleo de esta tesis es la obra de Foucault, que el propio Foucault dedicó buena parte de su trabajo a la relación entre pensamiento y literatura, influido por las figuras de Bataille y Blanchot entre otros, influencia que se plasma en su paso por publicaciones como *Critique* o *Tel Quel*. Foucault siempre sintió una fuerte atracción por la literatura más transgresora, por aquellas obras en las que el escritor pone en juego su vida, su existencia. De Sade al autor anónimo de *My Secret Life*, de Roussel a Pierre Riviére, Foucault buscó en la escritura un mecanismo de transformación de la propia existencia, una forma de exposición de uno mismo que sirviera, al tiempo, como provocación al orden establecido. No es de extrañar, por tanto, que alguien que sintió siempre esa atracción por la manifestación artística de la propia existencia acabara dedicando sus últimos años de vida a estudiar la filosofía como arte de vivir allí donde había surgido: en la Antigüedad.

Nos encontramos, pues, en los años setenta del pasado siglo. La influencia de Nietzsche sobre los principales filósofos del momento, Deleuze, Derrida o Foucault, es enorme. Por otra parte, Foucault ha entrado en contacto con profesores como Paul Veyne, historiador de la Antigüedad, o Pierre Hadot, que influirán decisivamente en la evolución de sus investigaciones. Pero antes de pasar a ocuparnos plenamente de la filosofía como arte de vivir, regresemos por un instante a Hegel.

¿Escapar de Hegel? A pesar de la superación del pensamiento hegeliano, a pesar del auge de la epistemología francesa de mediados del siglo XX, a pesar del estructuralismo, a pesar de Nietzsche, Hegel no desaparece por completo. Más allá de su pervivencia en Marx y Engels y en el propio Nietzsche, la presencia de Hegel en la obra de Foucault parece volverse casi indeleble desde el momento en que convierte la reflexión sobre el pasado en reflexión *presente*, y concluye la necesidad de pensar el presente desde el pasado, con el pasado. La historia de la filosofía es para Hegel la historia de la verdad, pero como historia continúa haciéndose en su presente, pues su filosofía conserva en su interior todas las filosofías anteriores:

¹⁹¹ A. NEHAMAS, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, op. cit., pp. 14-5.

*C'est à partir de là que nous sommes conduites à l'idée qui veut que, dans l'histoire de la philosophie, nous n'ayons affaire qu'à du présent. Qu'est-ce à dire ? Essentiellement que l'histoire de la philosophie, en tant que manifestation de la vérité, ne saurait être du passé. Qu'on cesse donc de considérer les philosophies comme l'expression de penseurs individuels, et qu'on l'envisage comme le lieu où la vérité s'est donnée un visage.*¹⁹²

El auge del hegelianismo en los años treinta que comentamos anteriormente tocó muy de cerca a Foucault a lo largo de toda su formación como intelectual, desde sus primeros años de bachillerato, hasta la elaboración de su tesis doctoral¹⁹³. Jean Hyppolite¹⁹⁴ será el profesor que preparará la llamada *khâgne* a los alumnos de la promoción de Foucault en el lycée Henry-IV de París. Para obtener su *Diplôme d'études supérieures* en 1949, Foucault presentará un trabajo titulado “La Constitution d'un transcendantal dans *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel” bajo la dirección de Hyppolite. Más tarde, en el tribunal que juzgará su tesis doctoral, la famosa *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, uno de los miembros del tribunal será, de nuevo, Hyppolite. A él, junto a Dumézil y Canguilhem, dará las gracias Foucault en la obra. Años después, Hyppolite será uno de los promotores en señalar a Foucault como candidato para una cátedra de historia de la filosofía en el Collège de France, aunque el destino querrá que no pueda ver su ilusión realizada, y sea finalmente la propia cátedra de Hyppolite la que ocupe Foucault a la muerte de su mentor. Es necesario insistir en el hecho de que la cátedra de “Histoires de systèmes de pensée” no es la única cátedra de filosofía que existía en aquel momento en el Collège de France, y que estaba consagrada al estudio de la *historia* de la filosofía que, como vimos, constituye uno de los aspectos centrales del sistema hegeliano. En su lección inaugural del 2 de diciembre de 1970, *L'ordre du discours*, Foucault dedica su intervención al recientemente fallecido Jean Hyppolite¹⁹⁵. Bien es cierto que era un expediente habitual en tales circunstancias, pero sin duda las palabras de Foucault encierran el sentimiento de una deuda real:

¹⁹² L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 339.

¹⁹³ No en vano Didier Eribon dedica todo un capítulo de su biografía sobre Foucault a su relación con Hegel, titulándolo “La voix de Hegel”, en D. ERIBON, *Foucault*, París, 1988, Flammarion, pp. 31-40.

¹⁹⁴ « Jean Hyppolite fut à n'en pas douter l'initiateur de Foucault à ce qui allait devenir son destin. » D. ERIBON, *Foucault*, op. cit., p. 34.

¹⁹⁵ Igualmente, será a Jean Hyppolite a quien Foucault dedicará su breve pero magistral ensayo titulado Nietzsche, la généalogie, l'histoire.

*Porque he tomado de él, sin duda, el sentido y la posibilidad de lo que hago, porque con bastante frecuencia me ha aclarado cuando ensayaba a ciegas, he querido colocar mi trabajo bajo su signo y termino la presentación de mis proyectos invocándole. Es hacia él, hacia su falta –en la que experimento a la vez su ausencia y mi propia carencia- hacia donde se cruzan las cuestiones que me planteo actualmente.*¹⁹⁶

Las vidas de ambos hombres se habían cruzado una y otra vez durante décadas y, si bien no es extraño entre los intelectuales franceses a causa de la estructura universitaria, las dimensiones y los mecanismos de promoción académica reinantes en Francia¹⁹⁷, lo cierto es que entre ellos había una estrecha amistad y una importante relación intelectual. La deuda de Foucault no es, pues, únicamente personal, sino igualmente filosófica. De hecho, “Hyppolite incarnait par conséquent l’ouverture sur tout ce qui allait passionner la génération de Foucault: Marx, mais aussi Nietzsche, Freud...”¹⁹⁸. Empieza a intuirse que la presencia de Hegel, la popularización de la filosofía de Nietzsche y, en parte como consecuencia de ello, la reaparición en Francia de un acercamiento a la filosofía como arte de vivir, guardan entre sí una estrecha relación, difícil de desenmarañar. Como en una pieza de música atonal en la que las diferentes voces parecen contradecirse, anularse en su melodía, luchar por imponer una u otra dirección armónica, generando el conjunto, no obstante, un todo sorprendente y conmovedor, así surge ante nosotros el diálogo inconsútil de las voces de Hegel, Hyppolite, Nietzsche, Foucault... Realizando un perfecto ejercicio de retórica aristotélica, Foucault termina su lección inaugural como la empezó, aludiendo a la voz que le precedía:

Ahora comprendo mejor por qué experimentaba tanta dificultad al comenzar antes. Sé bien cuál era la voz que habría querido que me precediera, que me llevara, que me invitara a hablar y se introdujera en mi propio discurso. Sé lo que había de temible al

¹⁹⁶ M. FOUCAULT, *El orden del discurso*, op. cit., p. 75.

¹⁹⁷ Así lo señala Schrift al ocuparse de la cultura académica francesa, y de las fuerzas que la mueven: por una parte, la centralización, en la que la Sorbona y la École Normale Supérieure desempeñan un papel central. “Equally important in terms of its effects on developments in French philosophy –añade Schrift- is a corollary of this centralization and smallness, namely, that many of the leading philosophical figures had very similar educational upbringings: they often went to the same schools, sat in the same classrooms, studied with the same professors, took the same state examinations, and competed for and often occupied the same faculty positions.” En A. D. SCHRIFT, *Twentieth-century French Philosophy*, op. cit., p. 188.

¹⁹⁸ D. ERIBON, *Foucault*, op. cit., p. 38.

*tomar la palabra, puesto que la tomaba en este lugar en el que le he escuchado y donde él ya no está para escucharme.*¹⁹⁹

Foucault quiere llevar a cabo la elaboración de una *ontología histórica de nosotros mismos*, una historia del presente que sería, al mismo tiempo, una historia de la verdad. Semejante empresa está animada por un aliento hegeliano²⁰⁰, pues Foucault comprende que para entender el presente es preciso analizar el modo en que la verdad se ha constituido como forma de relación con el mundo a través de la historia. Llevado por esa búsqueda, Foucault investiga el modo en que la verdad y el sujeto se relacionan, configurándose mutuamente. El punto culminante de ese recorrido es la *hermenéutica del sujeto*, en la que las formas de subjetivación se sitúan, como vimos, en la encrucijada entre verdad, poder y sujeto. La *Historia de la sexualidad*, los cinco últimos cursos del Collège de France, decenas de artículos y conferencias de Foucault durante los últimos años de la década de los setenta y los cuatro años que vivió en los ochenta, tratan de esclarecer el modo en el que hemos llegado a ser lo que somos, arrastrándolo a un viaje bimilenario que le haría enfrentarse al maestro de maestros, al filósofo de la vida y la muerte, al lugar de la aparición de la verdad en el mundo: Sócrates. Como vimos, Hegel considera que con Sócrates el ser humano deja de interesarse por la esencia para preocuparse por la verdad. Foucault persiguió durante toda su vida comprender la verdad. Para ello se lanzó a investigar la historia de las ciencias, los mecanismos del discurso que, en su producción y difusión, resultaron ser una instancia principal en el ejercicio del poder. Pero el poder tampoco era una sustancia, sino el etéreo fluido que circula en el juego de las relaciones entre sujetos, constituyéndolos y, a su vez, determinándose a sí mismo. De la mano de Nietzsche, Foucault busca en la historia formas nuevas de verdad que nos permitan escapar de *la Verdad*. Pero sólo desentrañando nuestro presente podremos escapar de nosotros mismos. La pregunta por el ahora, tomada de Kant y su reflexión sobre la Ilustración, desencadena en cierto modo el retorno a los griegos. Y a Sócrates. Verdad, presente y sujeto son enfrentados a cara de perro en los salones de la Historia. De tan sin par confrontación, Foucault pretende obtener la vía de escape para unas formas de subjetivación y de relación con el

¹⁹⁹ M. FOUCAULT, *El orden del discurso*, op. cit., p. 76.

²⁰⁰ No olvidemos que el título de la cátedra del Collège de France que ocupó Foucault desde 1970 hasta su muerte en 1984 era “Histoire des systèmes de pensée”, denominación propuesta por el propio Hyppolite y que lleva en sí misma la marca de la filosofía hegeliana.

poder insatisfactorias. Imposible hacerlo desde un lugar absoluto de liberación. Del poder no se puede escapar porque nos constituye.

Ante la presencia de la muerte, Foucault funde su voz con la de Sócrates cerrando el círculo de la historia de la filosofía. Como Hegel, Foucault acoge en su pensamiento los pensamientos del pasado, aunque despojados ya de necesidad y verdad absolutas. Un sistema sin sistema, la filosofía de Foucault vuelve sobre los pasos de occidente hasta su nacimiento, engendrado por una muerte. En su celda, rodeado de sus amigos, Sócrates se dispone a morir. El carcelero llora afirmando no haber conocido otro hombre tan bueno, y le hace beber la cicuta. Cuando muera, Sócrates dejará tras de sí un silencio que nos habla con más intensidad que todas sus palabras. Quizás trataba de decirnos que la filosofía es una voz callada que no se oye, sino que se vive. La filosofía es la vida de Sócrates. La filosofía es un arte de vivir que nos permite hacer de nuestra existencia algo irrepetible. “Llegar a ser otro del que soy”, dice Foucault. Llegar a ser Sócrates. Otro Sócrates. Foucault-Sócrates.

Capítulo III

La modulación de la psicagogía en Pierre Hadot

III.1. Maestros antiguos

Bueno sería, Agatón, que el saber fuera de tal índole que, sólo con ponernos mutuamente en contacto, se derramara de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, de la misma manera que el agua de las copas pasa, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía.

Platón, *Banquete*, 175d²⁰¹

²⁰¹ PLATÓN, *Banquete*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1993, p. 565 (traducción de Luis Gil).

Sócrates el ignorante, Sócrates el más sabio de los hombres, entra en casa de Agatón. Allí lo esperan expectantes algunos de los más insignes atenienses²⁰². El propio Agatón, exitoso poeta trágico; Aristófanes, el gran cómico; Alcibíades, que tan importante papel desempeñará en la historia de la ciudad y de toda Grecia. Jóvenes, triunfadores, llenos de vida, aguardan anhelantes la llegada del viejo maestro, que se ha demorado en la puerta, asaltado por algún pensamiento abismático. A su llegada, el anfitrión le pide que se siente con él para beneficiarse de su descubrimiento y Sócrates le responde, no sin ironía, que la sabiduría no fluye de lo lleno a lo vacío, del sabio al ignorante, desintegrando así el fundamento de toda pedagogía: si aquel que conoce no puede trasladar su saber al indocto, ¿para qué sirve un maestro?

Y sin embargo, Sócrates es maestro de maestros. Él, que admitía no saber nada, no conocer nada más allá de su ignorancia, se convirtió en referencia de numerosas escuelas que formaron filosóficamente a Occidente durante siglos. Amigos y discípulos suyos fueron Antístenes de Atenas, fundador de la escuela cínica, Aristipo de Cirene, padre del hedonismo, Euclides de Mégara, el mismísimo Platón... ¿Qué podía ofrecer un maestro así, si no era conocimiento? Fundamentalmente, un modelo de existencia. Desde sus orígenes la filosofía fue considerada tanto una actividad *teórica* como *práctica*, y es sin duda en Sócrates, el tábano de Atenas, en quien se anudan ambas concepciones. La fuerza de su ejemplo procedía de una especial armonía entre su *bíos* y su *lógos*, entre su vida y su discurso, que impresionaba profundamente a quienes lo conocían. Cuando no disponía de las palabras adecuadas, utilizaba sus acciones:

- *¡Cómo Hippias!, ¿es que no te has dado cuenta de que yo no dejo de explicar lo que me parece que es justo?*

- *¿Y cómo es ese razonamiento tuyo?*

- *Es que si no lo explico con palabras, lo explico con mis hechos. ¿O es que no te parece que la acción es más convincente que la palabra?*²⁰³

²⁰² Una presentación clara y concisa de los personajes, así como de la situación narrada en el diálogo, puede encontrarse en la edición de Gredos preparada por Marcos Martínez Hernández.

²⁰³ Jenofonte, *Memorables*, IV, 4, 10. Citamos según la traducción de Juan Zaragoza para Gredos, Madrid, 1993, p. 177.

Designado por el Oráculo como maestro de los atenienses, Sócrates los acosa por la calles tratando de mostrarles su ignorancia. ¿Acaso posee él un saber más profundo que pueda transmitirles? En absoluto. Su misión es despertar en sus conciudadanos la conciencia del no saber, denunciar como aparente su conocimiento. Por ello su método es el de la *interrogación*. En lugar de enseñar, Sócrates *pregunta*; en vez de explicar, Sócrates *cuestiona*. Obstinadamente, casi encarnizadamente, teje una red más y más estrecha en torno a su interlocutor, hasta que éste, aun sin quererlo, *a pesar* de no quererlo, descubre que lo que está en juego no es la verdad, sino su propio ser²⁰⁴:

*[...] si uno pertenece al grupo íntimo y, por así decirlo, a la familia de los habituales interlocutores de Sócrates, se ve uno forzado, sea cual sea el tema que uno quiera tratar, a dejarse llevar por el hilo de la conversación a una serie de explicaciones sobre sí mismo, sobre su propio género de vida y sobre toda su existencia anterior.*²⁰⁵

¡Asombroso maestro, este Sócrates, que descuida el *saber* y se preocupa por el *hacer*! Es el amor por sus amigos, por sus conciudadanos, el que mueve a Sócrates a tan desafiante actitud. Es la búsqueda del bien la que inspira su *método*, esa mayéutica por la que trata de extraer del interior de cada uno lo mejor, para lo que primero debe destruir lo peor.

*Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible [...]*²⁰⁶

Maestro del *desaprender*, Sócrates quiebra las barreras de la *pedagogía* en todas direcciones. La filosofía como forma de vida es, desde sus inicios, una forma de problematización de lo supuestamente aprendido que convierte la educación en una

²⁰⁴ Evidentemente, no compartimos aquí la interpretación de la figura de Sócrates que realiza Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía*. Si Sócrates es el primero en ocuparse de la verdad en lugar de hacerlo del ser, lo es por considerar que la verdad constituye un elemento radical sobre el que se funda la existencia del individuo que desea llegar a ser un buen ciudadano. No se trata de una verdad “onto-teológica”, sino de una verdad que ha de encarnarse en cada existencia particular. Ese sería, para nosotros, el sentido del “intelectualismo” moral socrático.

²⁰⁵ Platón, *Laques*, 187e. Seguimos aquí la traducción de Francisco P. de Samaranch en Platón, *Obras completas*, Madrid, 1993, Aguilar.

²⁰⁶ Platón, *Apología*, 30 a-b. (Traducción de J. Calonge para Gredos).

tarea crítica que encontrará en Foucault, tal como se verá en el capítulo V, una nueva formulación que va más allá de la empresa ilustrada kantiana o hegeliana²⁰⁷. El magisterio de Sócrates, por su parte, no se dirige sólo a quienes se están formando, a los futuros gobernantes de la ciudad, sino a todos los atenienses, jóvenes o ancianos, e incluso a los extranjeros:

*Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen.*²⁰⁸

Así se lo dicta su *dáimon*. Mucho tiempo antes que él, otro ilustre ateniense inspirado igualmente por la piedad a los dioses, contado entre la nómina de los Siete Sabios, también sintió la necesidad de educar a sus compatriotas:

*Mi corazón me impulsa a enseñarles a los atenienses esto:
que muchísimas desdichas procura a la ciudad el mal gobierno [...]*²⁰⁹

Es Solón de Atenas, el gran legislador y poeta del siglo VII a.C., quien así se expresa. Haciendo de la justicia su principal objetivo, Solón asume como su responsabilidad propia guiar a los atenienses hacia el buen gobierno, que él mismo trata de ejercer. Como hará Sócrates, Solón no celebra como poeta a los héroes del pasado, sino a sí mismo como hombre justo. Ambos comparten la idea, que vimos antes expresada en la *Apología*, de que se ha de aprender durante toda la vida si se quiere ser un buen ciudadano y un buen ser humano:

*Envejezco aprendiendo siempre muchas cosas.*²¹⁰

²⁰⁷ El propio Hegel mantiene una idea de la labor de la enseñanza la filosofía mucho más cercana a la socrática de lo que pudiera esperarse en principio: “[...] el estudio de la filosofía se ha de dirigir esencialmente a este punto de vista, a saber, que gracias a él se *aprenda algo, se elimine la ignorancia*, que se llene con *pensamientos y contenidos* la mente vacía y que se desprenda de aquella *peculiaridad natural del pensamiento*, es decir, de la contingencia, de la arbitrariedad y de la particularidad de la opinión.” G. W. F. HEGEL, *Escritos pedagógicos*, op. cit., p. 141. En cualquier caso, los contenidos que Hegel trata de transmitir y el modo en que han de ser puestos en práctica distan mucho de constituir un modo de vida en el sentido socrático, encaminados como están al conocimiento de la Idea.

²⁰⁸ *Ibíd.*, 30 a.

²⁰⁹ SOLÓN, Fragmento 3 Diehl, en la traducción de Carlos García Gual para Alianza Editorial.

²¹⁰ SOLÓN, Fragmento 22 D, según la traducción citada.

Esta defensa de la educación “permanente” implica, en Solón, tanto el goce de aprender a lo largo de la vida²¹¹ como la revalorización de la vejez, pues la inestabilidad de los destinos humanos no permite calificar como feliz a un hombre hasta el término de su existencia, novedosa idea para una época que despreciaba la vejez²¹², pero que tendrá una larga vida, apareciendo como uno de los pilares centrales de la filosofía estoica.

No obstante, si muchos son los puntos de contacto entre estos dos guías de Atenas, no menos importantes serán sus divergencias. Solón trata de contribuir al desarrollo de la justicia en la ciudad, y para ello proporciona nuevas leyes a los atenienses. Sócrates, con idéntico fin, se aleja de la política activa e intenta dinamitar con su muerte las leyes que lo han condenado injustamente²¹³. Por otra parte, el legislador mantiene un modelo sobre la transmisión del saber que podríamos llamar *pedagógico*, mientras que en Sócrates la guía de los otros se va a llevar a cabo mediante el ejemplo y la experiencia autocrítica, lo que podríamos denominar un modelo *psicagógico*. Bien es cierto que ambos parecen recibir su inspiración de la divinidad, pero se da una importante diferencia, pues Solón, en tanto que poeta, adeuda su conocimiento a las Musas y a la Memoria. A ellas se encomienda con el fin de alcanzar sus objetivos: la justicia, la felicidad, la sabiduría.

²¹¹ Carlos García Gual cita una anécdota recogida en Estobeo: “Solón de Atenas, el hijo de Ejecéstides, escuchaba en un convite a su sobrino cantar una poesía de Safo, y se quedó encantado con la canción y le pidió al muchacho que se la enseñara. Al preguntarle uno que por qué se esforzaba en eso dijo: “Para aprenderla antes de morirme.” Citado en *Los siete sabios*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 78.

²¹² En la Grecia arcaica, vejez y muerte llegan a ser identificadas. Jean-Pierre Vernant trata magníficamente el tema de la vejez en esa época en J. P. VERNANT, *El individuo, el amor y la muerte* (Publicado en castellano por Paidós, Barcelona, 2001. La primera edición francesa es de 1989). Para Vernant, “estar más allá de la muerte significa también escapar a la vejez. Muerte y senectud van de la mano para los griegos.” Op. cit., p. 59. Para más detalles y ejemplos, véase el capítulo completo, titulado “La bella muerte y el cadáver ultrajado.”

²¹³ No obstante, el Sócrates de Jenofonte no ofrece una imagen de su sacrificio tan heroica. Así, discutiendo con Hermógenes sobre la condena a muerte que acababa de recaer sobre él, afirma Sócrates: “[...] si mi edad se prolongara más, sé que será inevitable pagar los tributos de la vejez: ver peor, oír menos, ser más torpe para aprender y más olvidadizo de lo que he aprendido. Y si me doy cuenta de que me hago menos capaz y tengo que hacerme reproches a mí mismo, ¿cómo podría seguir todavía viviendo a gusto?”. JENOFONTE, *Apología*, 6. Cito por la traducción de José Antonio Caballero López, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 54. Como indica en nota al pie el mismo J. A. Caballero, esta actitud “práctica” de Sócrates no aparece en la *Apología* platónica. Aunque no podemos aquí ocuparnos de ello, sería interesante contrastar las dos semblanzas de Sócrates que nos legaron Platón y Jenofonte, pues los rasgos de la personalidad del “maestro de maestros” que se extraen de una y otra tienen su importancia en relación con su función como educador de hombres. Además del grado de heroicidad de su sacrificio, se infiere del pasaje anterior que el Sócrates de Jenofonte no cree que el aprendizaje pueda llevarse a cabo de igual modo a lo largo de toda la vida.

*Espléndidas hijas de Zeus del Olimpo y de Mnemósine,
Musas de la Pieria, escuchadme en mi ruego.
Dadme la prosperidad que viene de los dioses, y tenga
ante los hombres por siempre un honrado renombre,
que de tal modo sea a mis amigos dulce y a mi enemigo amargo;
respetado por unos, terrible a los otros mi persona.
Riquezas deseo tener, mas adquiridas de modo injusto
no quiero. De cualquier modo llega luego la justicia.*²¹⁴

Con esta invocación a las musas, Solón no hace sino continuar una larga tradición que consideraba al poeta un instrumento en manos de la divinidad. Homero, Hesíodo, Píndaro, y tantos otros grandes poetas griegos afirmaban deber su genio a cierto modo peculiar de posesión divina: el entusiasmo. Así lo hace ver Platón en el *Fedro* (249 e), y a partir de entonces el término *enthousiasmós* (literalmente, “endiosamiento”) disfrutará de una larga existencia en nuestra cultura.

Sócrates, por su parte, acepta como misión el encargo del oráculo de Delfos de dedicarse a la *filo-sofía*, a la búsqueda del saber, y de transmitir ese amor a sus conciudadanos. Pero antes de cumplir el divino mandato, necesita *entender* por qué el dios lo ha elegido a él, por qué lo ha señalado como “el más sabio de los griegos”, cuando él se siente ignorante, indigente en sabiduría. Así, el primer gesto de Sócrates como maestro es conocerse a sí mismo *investigando* el significado del oráculo²¹⁵. ¿Acaso tiene sentido investigar un oráculo? Es en este punto donde Sócrates, por lo demás defensor de los valores tradicionales frente a los nuevos aires pedagógicos que recorrían Atenas en aquellos días²¹⁶, se muestra más original como pedagogo. Al tratar

²¹⁴ SOLÓN, Fragmento 1 D, según la traducción de García Gual citada.

²¹⁵ Sócrates no niega con sus enseñanzas la realidad de los oráculos. Parece, más bien, otorgarles un sentido novedoso al atribuir sus propias predicciones a su *dáimon*. Acudiendo de nuevo a Jenofonte, comprobamos que el mismo Sócrates afirma proferir oráculos de origen divino: “he anunciado a muchos amigos míos las advertencias de la divinidad y jamás hasta ahora me mostré equivocado.” JENOFONTE, *Apología*, 13 (p. 57 de la edición citada.). Podríamos concluir que, según el Sócrates jenofónico, la divinidad se expresa en nosotros y nos permite anticipar acontecimientos mediante nuestro *dáimon*.

²¹⁶ “Sócrates, ante todo, se nos presenta como el portavoz de la vieja tradición aristocrática. Juzgado desde el punto de vista político, da la impresión de ser algo así como “el centro de una hetairía antidemocrática”: repárese en su entorno, Alcibíades, Critias, Carmides. Si Sócrates se opone a los Sofistas, demasiado preocupados por la *virtú* política, por la acción, por la eficacia, y por tanto propensos a caer en un amoralismo cínico, es en nombre de la posición tradicional en materia educativa que coloca en primer plano al elemento ético, a la “virtud”, en el sentido estrictamente moral que el término ha

de averiguar el sentido de la respuesta oracular, Sócrates necesita hacer un trabajo sobre sí mismo que le lleve hasta el autoconocimiento. Tras dirigirse a uno de los que parecían sabios y dialogar con él, Sócrates extrae la siguiente conclusión:

*Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo. A continuación me encaminé hacia otro de los que parecían ser más sabios que aquél y saqué la misma impresión, y también allí me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes.*²¹⁷

Asumir el papel de maestro implica ante todo ejercitarse en el autoconocimiento y en la medida, pero también aceptar que el interlocutor no siempre va a encajar de buen grado la crítica, ni va a reconocer su propia indigencia ante el saber. El primer paso hacia la relación psicagógica es el reconocimiento de la propia ignorancia tanto del maestro como del discípulo, sin la cual no es posible dicha relación. *Desaprender*, por tanto, antes de *aprender*. Semejante compromiso no es fácil de adquirir en una relación pedagógica y, como veremos más adelante, sólo será posible si ambas partes están dispuestas a aceptar los riesgos derivados de una forma de contrato especial que hará posible la *psicagogía*: el contrato *parresiástico*. De él nos ocuparemos por extenso en el apartado consagrado a la modulación *ethopoiética* y *ethopolítica* en Foucault. Baste, pues, lo dicho hasta aquí.

Detengámonos ahora en el concepto de *psicagogía*. Tal como aquí lo entenderemos²¹⁸, la *psicagogía* es una forma de pedagogía que va más allá de la mera transmisión de conocimientos:

Appelons si vous voulez “pédagogique” la transmission d’une vérité qui a pour fonction de doter un sujet quelconque d’aptitudes, de capacités, de savoirs, etc., qu’il ne

tomado hoy día (bajo la influencia, precisamente, de la predicación de los Socráticos)”. H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, 2004, Akal, p. 84.

²¹⁷ Platón, *Apología de Sócrates*, 21 d-e. Cito según la traducción de Julio Calonge para Gredos, Madrid, 1985, p. 155.

²¹⁸ Existen otros usos del término *psicagogía* en castellano, por ejemplo en el campo de la psicología donde Kahane y Kronfeld lo utilizaron para nombrar un “sistema de pedagogía médica con fundamento Adleriano”. En G. BERMANN, *Las neurosis en la guerra*. Buenos Aires: Aniceto Lopez., p. 181.

*possédait pas auparavant et qu'il devra posséder à la fin de ce rapport pédagogique. Si on appelle "pédagogique", donc, ce rapport qui consiste à doter un sujet quelconque d'une série d'aptitudes définies à l'avance, on peut, je crois, appeler "psychagogique" la transmission d'une vérité qui n'a pas pour fonction de doter un sujet quelconque d'aptitudes, etc., mais qui a pour fonction de modifier le mode d'être de ce sujet auquel on s'adresse.*²¹⁹

Foucault no es ni el redescubridor del término ni el primero en utilizarlo en el sentido que le damos aquí. Sin embargo, el alcance de su obra a nivel mundial lo convierte en un referente en toda investigación sobre el tema que se precie pues, sin sus investigaciones de los años ochenta, estas líneas de trabajo que hoy comparten de uno u otro modo muchos filósofos y filósofos de la educación no habrían sido posibles. Polémico incluso tras su muerte, Foucault no ha dejado de despertar sentimientos encontrados entre sus lectores y compañeros de oficio. Así, Pierre Hadot se desmarca desde un comienzo de los análisis foucaultianos de la filosofía de la Antigüedad, aunque como veremos más adelante la influencia de uno sobre otro fue mutua, quizás más allá de lo que ambos deseaban admitir. Martha C. Nussbaum, especialista en la filosofía helenística en el entorno anglosajón, tampoco puede evitar referirse a Foucault aun cuando sea con intención de rechazar algunas de sus lecturas. Arnold I. Davidson es sin duda uno de los filósofos vivos que más atención ha prestado a la obra del último Foucault, tratando de situarla en un horizonte de pensamiento más amplio focalizado en el tema del arte de vivir y las técnicas de sí, lo que le ha llevado a ocuparse igualmente del pensamiento de Pierre Hadot. Para no multiplicar engorrosamente los ejemplos, citaremos la lectura en clave esteticista de Alexander Nehamas, que incluye a Foucault en una tradición de la filosofía como arte de vivir de la que también nos ocuparemos más adelante.

Todos ellos van a guiarnos en el recorrido que nos llevará a analizar en profundidad las implicaciones filosóficas de la *psicagogía* como modo de relación pedagógica ampliamente extendido en la Antigüedad, tras lo cual trataremos de ofrecer una articulación de la psicagogía como forma de pedagogía viable en la actualidad.

²¹⁹ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard-Seuil, 2001, p. 389.

III.2. La filosofía como ejercicio espiritual

En 1977 Pierre Hadot escribe un artículo titulado “Exercices spirituels”. Desde hacía varios años, había empezado a conceder gran importancia a la existencia de ejercicios espirituales en la Antigüedad, mediante los cuales el maestro podía ejercer una acción transformadora sobre el sujeto que los practicaba:

*Le discours du maître de philosophie pouvait d'ailleurs prendre lui-même la forme d'un exercice spirituel, dans la mesure où le disciple, en l'écoutant, ou en participant à un dialogue, pouvait progresser spirituellement, se transformer intérieurement.*²²⁰

A finales de la década de los sesenta, influido por las investigaciones de su mujer, Ilsetraut Hadot, sobre la dirección espiritual en la Antigüedad²²¹, entró en contacto con la obra de Paul Rabbow acerca de la “dirección de almas”²²², obra que mostraba la continuidad entre la espiritualidad antigua y la espiritualidad cristiana²²³, pero que se limitaba a los aspectos retóricos de los ejercicios espirituales. Hadot tratará de llevar sus pesquisas más allá, hasta fundamentar en el concepto de ejercicio espiritual toda una lectura de la filosofía antigua, cuya síntesis y revisión presentará en 1995 en su obra *Qu'est-ce que la philosophie Antique?*²²⁴. El propio Hadot recuerda en una

²²⁰ P. HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, París, 2001, Albin Michel, p. 69.

²²¹ I. HADOT, *Seneca und die griechische-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, 1969.

²²² P. RABBOW, *Seelenführung*, Munich, 1954.

²²³ Idea que, en cierto sentido, también defenderá Foucault en su *Historia de la sexualidad*. El predecesor de Hadot en la cátedra de “Historia del pensamiento helenístico y romano” en el Collège de France, Pierre Courcelle, fue uno de los pioneros en Francia en la defensa de la continuidad del pensamiento griego en el mundo romano, circunstancia a la que se había prestado poca atención en el país galo a causa del divorcio entre el latín y el griego. Como filólogo, Courcelle abordaba el estudio de los textos clásicos con un método “rigurosamente filológico”, lo que Hadot destaca frente a la forma de leer la filosofía antigua de otros coetáneos, haciendo, quizás, una alusión velada a Foucault: “Je veux dire qu’il ne se contentait pas de déceler de vagues analogies entre les doctrines néoplatoniciennes et chrétiennes, d’évaluer, de manière purement subjective, les influences ou les originalités, en un mot de se fier à la rhétorique et à l’inspiration pour établir ses conclusions.” P. HADOT, *Eloge de la philosophie antique*, lección inaugural del 18 de febrero de 1983 en el Collège de France, París, 1997, Édition Allia, p. 12.

²²⁴ P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, 1995, Éditions Gallimard.

comunicación en el Collège philosophique en 1993 cómo llegó a conceder tanta importancia a esta noción de ejercicio espiritual, y, sorprendentemente –al menos a primera vista-, no relata un encuentro con Plotino, con Séneca o con Marco Aurelio, sino con Ludwig Wittgenstein:

*Je pense que cela remonte aux années 1959-1960, à ma rencontre avec l'œuvre de Wittgenstein. J'avais développé les réflexions que m'avait inspirées cette rencontre dans un article de la Revue de métaphysique et de morale: "Jeux de langage et philosophie", paru en 1960, dans lequel j'écrivais: "Nous philosophons dans un jeu de langage, c'est-à-dire pour reprendre l'expression de Wittgenstein, dans une attitude et une forme de vie que donne sens à notre parole." [...] la fonction principale du langage philosophique consistait à placer les auditeurs de ce discours dans une certaine forme de vie, dans un certain style de vie. Ainsi apparaissait la notion d'exercice spirituel, comme effort de modification et de transformation de soi.*²²⁵

Lo cierto es que Hadot fue uno de los primeros filósofos franceses en ocuparse de Wittgenstein, mediante una serie de artículos que publicó entre 1959 y 1961, lo cual no deja de sorprender a quien lo conoce como historiador de la filosofía antigua. Sin embargo, la relación entre un campo de trabajo y otro no es tan distante como pudiera parecer. Wittgenstein dedicó gran parte de su labor filosófica al análisis del lenguaje, y su propia obra, desde el *Tractatus logico-philosophicus* a las *Investigaciones filosóficas* es un profundo ejercicio de literatura filosófica en el que ética y lenguaje aparecen estrechamente unidos²²⁶. No sólo aborda el estudio del sentido o los límites del lenguaje, sino que los pone en juego en la estructura de sus obras, circunstancia esta que llamó poderosamente la atención de Hadot, provocándole “una auténtica

²²⁵ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, 2002, Albin Michel, pp. 367-368.

²²⁶ “El *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* no son ni una ni otra obras didácticas. Lo que ayudan a descubrir no son proposiciones verdaderas, sino determinadas actitudes. Si quisiese aplicárseles un concepto que las resumiese y les fuese común, ese concepto podría ser “sabiduría”. ¿Y quién duda de que la filosofía no solamente tiene que ver con el conocimiento y con la teoría de la ciencia, sino también con la sabiduría.” G. GABRIEL, “¿La lógica como literatura? Observaciones sobre el significado de la forma literaria en Wittgenstein”, en P. HADOT, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 141. El artículo en alemán es de 1978.

conmoción” en sus reflexiones filosóficas²²⁷. Como especialista en filosofía antigua, Hadot había tenido que enfrentarse en numerosas ocasiones al problema de dar coherencia a la obra de un filósofo o de una escuela a partir de textos fragmentarios, de tratados que parecían contradecirse unos a otros, de ausencia de sistematicidad en el conjunto de un pensamiento, a menudo incluso en el caso de los grandes filósofos griegos, como Platón o Aristóteles. En “Juegos de lenguaje y filosofía”, Hadot confiesa su perplejidad ante la necesidad que parecen sentir muchos intérpretes contemporáneos a la hora de leer los textos de los filósofos antiguos:

*Yo creo que hay que romper también con la idea de que el lenguaje filosófico funciona de una manera uniforme [...] Los filósofos antiguos comprendían mucho mejor que nosotros el significado de estas diferencias en los juegos del lenguaje [...] Si nosotros somos menos sensibles a esas diferencias es porque la filosofía, que originalmente era habla, se ha convertido, no solamente en escrito, sino en impreso.*²²⁸

La filosofía era habla. Es difícil valorar en la actualidad el sentido de esta circunstancia. Para nosotros la filosofía es, primordialmente, una actividad intelectual con un fuerte carácter libresco. Quien hace filosofía suele hacerla por escrito y, casi por sistema, confrontando su pensamiento con el de otros a través de la lectura de sus obras. El *espacio filosófico* es, hoy por hoy, un espacio editorial, que raramente escapa del papel²²⁹ si no es para saltar a las palestras de cursos universitarios muy especializados, de conferencias y congresos cuyo público acude a los salones de actos de las más prestigiosas instituciones culturales con el fin de que le cuenten lo que ya sabe, lo que cree que debería saber o, en buena parte de los casos, para descubrir que no entiende lo que le cuentan y que, aunque lo entendiera, tampoco le serviría de nada. Fácil de atacar para cualquier lector atento de Gorgias²³⁰, esta concepción de la filosofía, todavía

²²⁷ P. HADOT, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Valencia, 2007, Pre-Textos, p. 18.

²²⁸ P. HADOT, “Juegos de lenguaje y filosofía”, en *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 114.

²²⁹ O de los modernos soportes digitales que ya están tan popularizados como para pensar que sustituirán a la letra impresa en no muchas décadas.

²³⁰ Aludimos aquí a la teoría de Gorgias sobre el ser, que puede resumirse sucintamente en tres principios: 1. Nada existe. 2. Aunque algo existiera, no podríamos conocerlo. 3. Aunque pudiéramos conocerlo, no podríamos transmitirlo.

dominante en la práctica a pesar de los esfuerzos de aquellos que pretenden mostrarla como un modo de vida, se vuelve torpe en cuanto abandona los ambientes cultos, alejada como está de la existencia cotidiana de la mayor parte de los seres humanos. En una sociedad obsesionada con el aprovechamiento eficaz del tiempo, el *diálogo filosófico*²³¹ es un lujo insostenible. Pero en Grecia la filosofía se hacía tanto de viva voz como por escrito. Sócrates no escribió nada –o, al menos, nada que la tradición considerara digno de conservar; Platón discute en diversos lugares lo perjudicial que puede resultar la escritura para el verdadero filósofo²³²; Aristóteles, tal como ha llegado a nosotros, es sobre todo un reflejo de su actividad docente, pero sabemos mucho menos de su actividad como *maestro*. El ocio, la participación en la vida pública de la *pólis*, las propias dimensiones de la ciudad, invitaban a los filósofos griegos a discutir sus ideas con sus conciudadanos, poniéndolas en juego en el gimnasio, en el peripato, en la Estoa. Y, con ellas, ponían en juego su prestigio, su honor y, en ocasiones, su vida²³³. Hoy,

²³¹ Entiendo en estas páginas *diálogo filosófico* como la interacción que se da entre maestro y discípulo, entre uno y otro interlocutor, no necesariamente de palabra, pero sí conservando el sentido del habla: la presencia, el modelo, el camino compartido, la inquietud de sí común, son, por tanto, características del *diálogo filosófico*, tanto si se da cara a cara como si ocurre por la mediación de la obra escrita. En este sentido, tan diálogo filosófico serían los encuentros de Sócrates por las calles de Atenas narrados por Platón o por Jenofonte, como las *Epístolas morales* que Séneca envía a su discípulo y amigo Lucilio. Soy consciente de las diferencias presentes en estos ejemplos: la imposibilidad de respuesta inmediata en el caso de la epístola, la distribución de roles que implica un remitente y un destinatario (en el caso de que se tratase de cartas *realmente* enviadas), etc. No obstante, Séneca escribe a Lucilio *como si le hablara* en persona, como si a través de lo escrito compartiera un espacio real con su discípulo.

²³² Recuérdesse su enfrentamiento con Dioniso de Siracusa, que le costó la esclavitud, tal como relata el propio Platón en su *Carta VII*. También discute el tema en el *Fedro*. En un libro de reciente aparición, P. HADOT, *Discourse et mode de vie philosophique*, Les Belles Lettres, París, 2014, Xavier Pavie realiza una recopilación de artículos sobre el tema aludido en el título. En uno de los artículos, “Introduction à l’enseignement oral de Platon”, Hadot discute la entonces novedosa interpretación de Platón que estaba llevando a cabo la Escuela de Tübingen (el artículo es un prefacio a M.-D. RICHARD, *L’Enseignement oral de Platon*, Éditions du Cerf, París, 1986, p. 7-15): « La nouveauté introduite par l’École de Tübingen a consisté à refuser de considérer les doctrines non écrites comme un phénomène tardif, mais au contraire à reconnaître en elles l’essentiel de la pensée platonicienne, parce qu’elles étaient le contenu même de l’enseignement oral de Platon et que cet enseignement oral était pour Platon le seul enseignement valable. L’École de Tübingen prend donc au sérieux la condamnation de l’écriture, c’est-à-dire de ses propres dialogues, énoncé par Platon dans le *Phèdre* et dans la *Lettre sept*. Les dialogues n’expriment la pensée platonicienne que d’une manière allusive et imparfaite, parce qu’ils ont surtout une valeur protreptique et parénétique, et c’est l’enseignement oral qui permet de les comprendre et de les compléter. » Op. cit., p. 120. Hadot discute en el artículo si tiene sentido tratar de reconstruir el pensamiento de Platón a partir de los testimonios conservados por sus discípulos, incluso en contra de los propios diálogos platónicos. El tema no es baladí, pues no sólo implica una profunda relectura de la obra platónica, sino que, como dice Hadot, “ce que est ici en jeu, c’est toute la méthodologie de l’histoire de la philosophie antique et la définition même de la philosophie.” Op. cit., p. 121.

²³³ Sócrates es, sin duda, el paradigma de héroe filosófico, pero no es el único que arriesgó su vida por defender su pensamiento y su modo de ser. Un entretenido relato de los riesgos que entrañaba la filosofía en la Antigüedad puede encontrarse en L. CANFORA, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Anagrama, Barcelona, 2002.

poco es lo que arriesga un filósofo defendiendo esta o aquella idea, por disparatada que pueda ser. Consecuentemente, poco es lo que consigue.

¿Qué pretendían lograr los antiguos filósofos a través del *diálogo filosófico*? Cambiar al otro, cambiarse uno mismo. Se establecía así el sentido *psicagógico* de la filosofía antigua, que Hadot encontró, casi por casualidad, como hemos visto, estudiando a Wittgenstein:

*Descubrí de pronto esa idea capital de Wittgenstein, que me parece indiscutible y de tremendas consecuencias: el lenguaje no tiene sólo la función de nombrar o designar los objetos o traducir los pensamientos, y el hecho de comprender una frase está mucho más próximo de lo que se cree de eso que se conoce habitualmente como comprender un tema musical.*²³⁴

El lenguaje dice más de lo que nombra²³⁵, hace más de lo que dice. Por eso, descontextualizado, arrancado al momento del *habla*²³⁶, pierde buena parte de su eficacia *ethopoiética*. De ahí la necesidad, dice Hadot, de volver a restituir a la filosofía antigua ese impulso dialógico:

*Era necesario por tanto volver a situar los discursos filosóficos, en su juego de lenguaje, en la forma de vida que los había engendrado, y por tanto en la situación concreta personal o social, en la praxis que los condicionaba o en relación con el efecto que pretendían producir. En esta óptica es en la que empecé a hablar de ejercicio espiritual.*²³⁷

²³⁴ P. HADOT, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 18.

²³⁵ Es la famosa tesis del *Tractatus* de Wittgenstein, por la que el austríaco explica la diferencia entre *decir* y *mostrar*, de importantes consecuencias para la filosofía y, en especial para la ética, como pondrá de manifiesto con su *Conferencia sobre ética* de 1930. Hadot se ocupa, desde la perspectiva aquí adoptada, de analizar la obra de Wittgenstein, del *Tractatus* a las *Investigaciones filosóficas*, en la obra mencionada, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*.

²³⁶ En el sentido de *habla* que expliqué en relación con el *diálogo filosófico*, nota al pie 230. En “Introduction a l’enseignement oral de Platon”, afirma Hadot refiriéndose a la filosofía antigua: « [...] le livre antique, écho de la parole, n’a pas son sens en lui-même, mais dans la *praxis* vivante dont il émane ou à laquelle il est destiné. Pas plus que les inscriptions qu’étudie l’épigraphie, il ne peut être séparé de son site spirituel et matériel. » P. HADOT, *Discourse et mode de vie philosophique*, op. cit., p. 123.

²³⁷ P. HADOT, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 19.

III.3. Mística, filosofía y formación del *éthos*

Rastreando los mencionados artículos de Hadot sobre la filosofía de Wittgenstein, podemos situar casi con toda seguridad el momento en que el filósofo francés utiliza por primera vez en su obra el concepto de “ejercicio espiritual”:

*“Toute la philosophie antique croira à ce que l’on pourrait appeler la valeur ontologique de la parole: le discours “vivant et animé” transforme l’âme du disciple. Le dialogue platonicien, selon l’excellente formule de V. Goldschmidt, cherche moins à informer qu’à former. Il est avant tout un exercice spirituel qui rend le disciple apte à atteindre subitement la vision du Bien. Même, dans l’antiquité tardive, les commentaires lourdement scolastiques des dernières néoplatoniciens correspondent encore à un itinéraire de l’âme vers Dieu: on commence par Aristote, ce sont les petits mystères, puis on lit Platon dans un ordre bien déterminé, ce sont les grands mystères. Plus que des thèses, on enseigne des voies, des méthodes, des exercices spirituels.”*²³⁸

En este pasaje vemos dibujarse precozmente las que serán líneas maestras del pensamiento de Hadot: el misterio de la existencia, el diálogo, la transformación del alma, los ejercicios espirituales, etc. Sin duda es en estos años cuando sus investigaciones sobre la filosofía antigua van a ir adquiriendo la tonalidad característica que le acompañará en su longeva existencia como estudioso, como filósofo y como ser humano. Desde 1946, Hadot se hallaba enfrascado en la lectura y traducción de un desconocido rétor romano que había traducido a su vez tratados de Plotino, convirtiéndose finalmente al cristianismo: Marius Victorinus. Durante más de veinte años, hasta 1968, Hadot realizará su tesis doctoral sobre este misterioso personaje, ocupado en desarrollar una metafísica neoplatónica inspirada en Porfirio, el discípulo de Plotino. Pero, ¿qué lugar ocupa este Marius Victorinus en la vida y la obra de Hadot? Si tratamos de ir más allá de los aspectos meramente académicos de esta prolongada investigación, veremos aparecer ante nosotros destellos de la evolución íntima del

²³⁸ P. HADOT, “Jeux du langage et philosophie”, *Revue de métaphysique et de morale*, 67:3, 1962, p. 341.

pensamiento de Pierre Hadot. Educado en la más estricta ortodoxia católica²³⁹, Hadot llegó a ordenarse sacerdote en 1944 en Reims. Mostrando su habitual modestia, Hadot nos cuenta la razón de su precipitada ordenación –¡tenía tan sólo 22 años!: “Si l’on m’ordonnait si vite, c’est que l’on avait besoin, pour l’année 1944-1945, d’un professeur de philosophie au grand séminaire de Reims”²⁴⁰. Hasta ese momento, su única duda en relación con su porvenir en el seno de la Iglesia, “programado desde su más tierna infancia”²⁴¹, se produjo en el momento de realizar el “serment antimoderniste”, un juramento contra la herejía modernista impuesto por Pío X en 1910, por el que los sacerdotes declaraban, entre otras cosas, que la doctrina de la fe transmitida por los Apóstoles y por los Padres había permanecido inmutable o, lo que concernía más profundamente a Hadot como estudioso de la Antigüedad, que “une exégèse purement scientifique de l’Écriture sainte et des Pères était inadmissible et que la liberté du jugement dans ce domaine était interdite”²⁴². No obstante, Hadot continuará estudiando y enseñando bajo la disciplina de la Iglesia durante ocho años más, hasta junio de 1952, cuando decidirá abandonar la institución. Las razones de ese abandono las explica, con su honestidad habitual, el propio Hadot: por una parte, la publicación en agosto de 1950 de la encíclica *Humani generis* condenaba todo lo que le retenía en la Iglesia, como el evolucionismo de Teilhard de Chardin o el ecumenismo; además, en

²³⁹ El propio Hadot bromea sobre su educación católica en la entrevista que concede a Jeannie Carlier, “Dans les jupes de l’Église”, incluida en la obra *La Philosophie comme manière de vivre*, preciosa recopilación de entrevistas con Hadot realizadas por J. Carlier y Arnold I. Davidson, y publicada en 2001 en Albin Michel. En la página 21, afirma Hadot en tono jocoso: “Oui, je dirais, pour reprendre le titre d’un roman de Denise Bombardier, que j’ai eu “une enfance à l’eau bénite”. Estas entrevistas constituyen el mejor acercamiento a la figura humana de Pierre Hadot, y por ello nos serviremos aquí de ellas ampliamente. No obstante, a menudo las completamos con retazos de memoria que el propio Hadot deja surgir en algunos lugares de su obra, como los prólogos de las reediciones de algunos de sus libros. En cuanto al desarrollo de su obra, es especialmente importante la comunicación de 1993, realizada en el Collège philosophique, “Mes livres et mes recherches”, en la que Hadot ofrece una revisión académica de sus principales trabajos hasta ese momento, incluida en la edición de 2002 de la obra *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel. También nos serviremos de los recuerdos que recogen algunos de sus amigos, discípulos y colaboradores, como Roger-Pol Droit o Michael Chase, quienes lo conocieron de cerca. En la ya citada obra recién publicada, P. HADOT, *Discours et mode de vie philosophique*, op. cit., pp. 290-304, se recoge una semblanza biográfica de Hadot escrita a su muerte por Philippe Hoffman: “In memoriam. “Pierre Hadot (1922-2010)”. Basado fundamentalmente en las entrevistas de *La Philosophie comme manière de vivre*, el artículo de Hoffman no añade demasiado a lo ya sabido, excepto algunos recuerdos y consideraciones de índole personal, por ser el autor un colaborador y amigo de Hadot.

²⁴⁰ *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 37.

²⁴¹ Op. cit., p. 38.

²⁴² Op. cit., p. 39. Puede encontrarse el texto completo del juramento, así como una exposición y revocación de la herejía modernista en <http://www.statveritas.com.ar/MagisteriodelaIglesia/MagisteriodelosPapas.htm>. [Consulta: 20 de marzo de 2015]

noviembre de ese mismo año se proclama el dogma de la Asunción que, arrancando de su condición humana a María, suponía para Hadot una grave desviación de la esencia misma del cristianismo. En un orden de cosas mucho más mundano, Hadot, sencillamente, se había enamorado:

*Depuis 1949, j'aimais celle qui devait être ma femme pendant plus de dix ans, et je pensais que je n'avais pas le droit, comme beaucoup de mes confrères le faisaient, de mener une doublé vie.*²⁴³

Hadot abandonará la Iglesia en junio de 1952 para embarcarse en un matrimonio que habría de fracasar once años más tarde. Sin embargo, lo que acompañará a Hadot durante toda su vida será un sentido de la existencia vinculado a lo trascendente, a lo místico, que condicionará profundamente su obra. Dedicado, como hemos visto, al estudio de la obra de Marius Victorinus, Hadot dirigirá su atención hacia el neoplatonismo, Plotino y el misticismo y, sólo en parte de manera sorprendente, hacia Wittgenstein. Su discípulo y amigo, así como traductor al inglés de buena parte de su obra, Michael Chase, resume esa intensa espiral de descubrimientos espirituales como sigue:

*Also during this period, Hadot's deep interest in mysticism led him to study Plotinus, and, surprisingly enough, Wittgenstein, whose comments on "das Mystische" (Tractatus 6.522) led Hadot to study the Tractatus and the Philosophical Investigations and publish articles on them, thus becoming one of the first people in France to draw attention to Wittgenstein.*²⁴⁴

Este interés por “lo místico”, unido a su labor como filólogo clásico, preocupado en comprender la relación entre lenguaje y filosofía, hizo que confluyeran en Hadot las

²⁴³ Op. cit., p. 50.

²⁴⁴ M. CHASE, “Remembering Pierre Hadot – Part I”. Artículo publicado en dos partes tras la muerte de Hadot en abril de 2010. Puede encontrarse en la página de Harvard University Press Blog: www.harvardpress.typepad.com/hup_publicity/2010/04/pierre-hadot-part-1.html. [Consulta del 10 de noviembre de 2014].

obras de Plotino y Wittgenstein, que a pesar de estar aparentemente alejadas entre sí tienen muchos puntos en común. Vemos dibujarse ya la línea que conduce de la atención al estilo literario en la filosofía antigua, a una comprensión de la filosofía como forma de vida, lo que supone un “estilo de sí”. Desde este momento, Hadot elabora una cuidada lectura de la filosofía antigua, a la vez técnica y cercana, que ejercerá una profunda influencia tanto entre los especialistas como entre personas alejadas por completo del mundo académico. En 1963 publica *Plotino ou la simplicité du regard*, trabajo con el que inicia una larga relación con la obra de Plotino, a cuya traducción y edición se dedicará durante las décadas posteriores.

Wittgenstein y Plotino. Lógica y mística. El autor del *Tractatus*, “aquel positivista lógico que hablaba de lo que él llamaba “lo místico” se convirtió para mí en un enigma fascinante”²⁴⁵, dice Hadot. Como en Plotino, en el *Tractatus* la sabiduría aparece en el punto de extinción del lenguaje, el sabio como el sujeto que delimita el mundo. La *afasia* de lo místico sólo permite *mostrar* el Principio, pero no *decirlo*. Las últimas proposiciones del *Tractatus* deslumbraron a Hadot²⁴⁶:

Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (5.6.).

El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo (5.632).

Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico (6.522).

No es lo místico cómo sea el mundo, sino que sea el mundo (6.44).

*Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico (6.45)*²⁴⁷

²⁴⁵ Wittgenstein y los límites del lenguaje, op. cit., p. 16.

²⁴⁶ “Reflexions sur les limites du langage à propos du “Tractatus logico-philosophicus” de Wittgenstein”, *Revue de métaphysique et de morale*, 64, (1959), p. 470.

²⁴⁷ Citamos las proposiciones del *Tractatus* según la traducción española recogida en *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., pp. 34-35, y que recogen a su vez la traducción francesa de Hadot del original alemán, con el fin de conservar la coherencia interpretativa del texto de Hadot.

Con la conocida distinción entre *decir* y *mostrar*, Wittgenstein trata de curarnos del mal de la filosofía, que consiste en tratar de hablar de lo inefable²⁴⁸. La filosofía, entendida como terapéutica de sí misma, se convierte en la actividad de delimitar lo que puede decirse. A pesar de los profundos cambios que se producen en el pensamiento de Wittgenstein entre la elaboración del *Tractatus* y la de las *Investigaciones filosóficas*, su inspiración y su finalidad, como dice Hadot, permanecen idénticas: “Lo que nos propone es una terapéutica. La filosofía es una enfermedad del lenguaje [...] La verdadera filosofía consistirá por lo tanto en curarse de la filosofía”²⁴⁹. Sin embargo, no por ello hemos de pensar que renunciamos a las verdaderas inquietudes del ser humano. La ética es, para Wittgenstein, de una trascendencia tal que “si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo.”²⁵⁰ Wittgenstein había publicado el *Tractatus logico-philosophicus* en 1921. La *Lecture on Ethics*, su única conferencia pública, la presenta en 1930, en el largo periodo de transición que media entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas*, apenas un año después de haber retomado su actividad filosófica, abandonada poco después de la publicación de su primera gran obra. Si bien la conferencia se centra en un análisis lingüístico de tipo analítico de los juicios de valor propios de la ética, todavía en la línea del *Tractatus*, la conclusión de Wittgenstein anticipa algunas de las ideas que aparecerán en sus *Investigaciones filosóficas*. Por otra parte, si el Wittgenstein del *Tractatus* afirmaba que de lo que no se puede hablar es mejor guardar silencio, ¿por qué hablar de la ética, cuyas afirmaciones parecen ser pseudolingüísticas? Y, lo que es aún más sorprendente: ¿por qué en las *Investigaciones filosóficas*, cuyo análisis del lenguaje opuesto en gran medida al del *Tractatus* sí permitía hablar de ética, la ética no aparece? Esta aparente

²⁴⁸ Dado que las conclusiones del *Tractatus* son de sobra conocidas, y que aquí las tomamos en consideración por su influencia sobre la filosofía de Hadot, no desarrollaremos aquí una exposición detallada de las mismas. El propio Hadot sintetiza con precisión las ideas principales del *Tractatus* en “Reflexions sur les limites du langage à propos du “Tractatus logico-philosophicus” de Wittgenstein”, *Revue de métaphysique et de morale*, 64 (1959) y en “Wittgenstein, philosophe du langage”, *Critique*, n° 149, 1959, pp. 866-881.

²⁴⁹ Wittgenstein y los límites del lenguaje, op. cit., pp. 81-82.

²⁵⁰ L. WITTGENSTEIN, *Conferencia sobre ética*, según la traducción de Fina Birulés, en *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 116.

paradoja²⁵¹ muestra, en todo caso, el lugar problemático que ocupa la ética en el pensamiento de Wittgenstein, por su carácter esquivo y sublime a un tiempo:

*La ética, en la medida que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría.*²⁵²

Dos milenios y medio antes, Platón afirma: “Jamás he escrito nada sobre lo que me preocupa.”²⁵³ El pasaje de la *Carta VII* platónica en el que aparece tan sorprendente afirmación constituye sin duda uno de los momentos de mayor implicación personal de toda la obra de Platón. Tras haber viajado a Siracusa con la esperanza de llevar a cabo una reforma política sirviéndose de las inclinaciones filosóficas de Dionisio el Joven, Platón se propone averiguar si ese amor por la filosofía es real o fingido:

*A mi llegada creí que, en primer lugar, me debía asegurar de si Dionisio era realmente como fuego frente a la filosofía o si todo lo que se me había contado en Atenas carecía de todo fundamento.*²⁵⁴

²⁵¹ “En alguna ocasión se ha dicho que la ética de Ludwig Wittgenstein se mueve en la paradoja de hablar de ella cuando se mantiene que se ha de silenciar (es decir, en el *Tractatus*) y silenciarla cuando se podría hablar de ella (es decir, en las *Investigaciones filosóficas*).” *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, op. cit., p. 23. Carlos Gómez, editor de la compilación, recoge en una nota numerosas referencias de autores que mantienen o discuten esta opinión. A ella nos remitimos.

²⁵² “Conferencia sobre ética”, en *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, op. cit., p. 122.

²⁵³ PLATÓN, *Carta VII*, 341 b 7-d 2), seguimos aquí la traducción que utiliza Hadot en « Réflexions sur les limites du langage à propos du « Tractatus logico-philosophicus » de Wittgenstein », *Revue de métaphysique et de moral*, 64 (1959), p. 483.

²⁵⁴ PLATÓN, *Carta VII*, 340 b. Ésta y las siguientes citas de la *Carta VII* siguen la traducción de Francisco de P. Samaranch publicada en PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1993. Este pasaje se encuentra en la página 1580.

Platón aplica un método, que el mismo califica de elegante, para salir de dudas sobre las intenciones de Dionisio. A ese tipo de personas, dice, “es necesario mostrarles qué es la obra filosófica en toda su extensión, cuál es su propio carácter, sus dificultades y el trabajo que ella exige.”²⁵⁵ Si tras poner a prueba al individuo en cuestión, éste siente la necesidad de emprender el camino de la sabiduría y volcar todas sus energías en la búsqueda filosófica, sin ser ya capaz de vivir de otro modo, entonces será un auténtico amante de la sabiduría. Si, por el contrario, se contenta con “el barniz de las opiniones”, entonces no podrá practicar la filosofía. Es sabido que Dionisio no superó la prueba, a pesar de que “él se las daba de hombre que sabe muchas cosas y las más sublimes”²⁵⁶, hasta tal punto que, al parecer, dice Platón no sin ironía, se atrevió a publicar un tratado con su propia enseñanza. El desencuentro entre ambos hombres era inevitable: el viejo filósofo ha aprendido, tras toda una vida dedicada a la filosofía, que el camino que conduce al saber es tan largo como una existencia humana, que el respeto que siente el verdadero filósofo por el conocimiento le impide jactarse de él y publicar impudicamente su sabiduría y que, en todo caso, nadie mejor que el mismo Platón podría haber escrito sobre “las cosas más sublimes”, pero no lo hizo. El joven Dionisio cree haber alcanzado el conocimiento sobre aquello que era el objeto de las preocupaciones de Platón. Ni de él ni de otros, dice Platón, pudo Dionisio adquirir tal conocimiento, porque

*[...] no hay ni habrá ninguna obra sobre semejantes temas. No hay, en efecto, ningún medio de reducirlos a fórmulas, como se hace con las demás ciencias, sino que cuando se han frecuentado durante largo tiempo estos problemas y cuando se ha convivido con ellos, entonces brota repentinamente la verdad en el alma, como de la chispa brota la luz, y en seguida crece por sí misma.*²⁵⁷

Por si ello no bastare, continúa Platón, aquel que ha alcanzado el saber sobre los asuntos que realmente importan, se guardará mucho de publicarlos, para no exponer tan

²⁵⁵ Carta VII, 340 d (p. 1580 de la edición citada).

²⁵⁶ Carta VII, 341 a (p. 1581 de la ed. cit.).

²⁵⁷ Carta VII, 341 d (p. 1581 de la ed. cit.).

sagrada sabiduría a la mediocridad y la maldad humana²⁵⁸. Esta es, quizás, una de las últimas enseñanzas que nos legó Platón²⁵⁹, cuya influencia puede encontrarse fácilmente en el esoterismo de la escuela neoplatónica, pero también en Wittgenstein. El filósofo austriaco, además de mostrar en el *Tractatus* la imposibilidad de hablar sobre eso que Platón llamaba “las cosas más sublimes”, relega a la esfera de lo místico, de lo trascendente, el sentido último de la existencia, situándolo más allá del alcance del conocimiento. Se reconoce también aquí la influencia de la filosofía práctica de Kant, para quien no puede darse conocimiento de aquello que ha de guiarnos en nuestra existencia como seres morales. Para Kant no hay conocimiento en sentido estricto de las verdades de tipo ético, y, sin embargo, la razón práctica, mediante sus postulados, nos lleva hacia la realización en el mundo de aquello que nos hace dignos como seres humanos: la ley moral que habita en nuestro interior.

*Estos postulados son los de la inmortalidad, de la libertad, considerada positivamente (como la causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible) y de la existencia de Dios. El primero se deriva de la condición prácticamente necesaria de la adecuación de la duración a la integridad del cumplimiento de la ley moral; el segundo, de la necesaria presuposición de la independencia del mundo sensible y de la facultad de la determinación de la voluntad, según la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad; el tercero, de la necesidad de la condición que exige ese mundo inteligible para ser el supremo bien, mediante la presuposición del supremo bien independiente, esto es, la existencia de Dios.*²⁶⁰

²⁵⁸ “Por esta razón todo hombre serio se guardará mucho de tratar por escrito cuestiones serias y de entregar, de esta manera, sus pensamientos a la envidia y a la falta de inteligencia de la multitud.” *Carta VII*, 344 b (p. 1583 de la ed. cit.).

²⁵⁹ “En el 353 [Platón] debería tener alrededor de setenta y cinco [años], de manera que, si es genuino, es su último testamento filosófico, del mismo modo que es también la única declaración que ha sobrevivido del mismo con su propio nombre.” W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V, *El último Platón y la academia*, Gredos, Madrid, 1992, p. 420.

²⁶⁰ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, según la edición castellana de Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, p. 163.

Estos postulados, exteriores por definición a nuestro conocimiento²⁶¹, nos permiten sin embargo el acceso a la vida moral. Aunque en Kant sí podemos hablar de ellos, siguen constituyendo un enigma para la ciencia. En todo caso, Wittgenstein va más allá, preguntándose por el sentido mismo de esas ideas como enigma. Comparemos el fragmento de Kant recién citado con la proposición 6.4312 del *Tractatus*:

La inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno sobrevivir aun después de la muerte, no sólo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporcionaría en principio lo que merced a ella se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve quizás un enigma por el hecho de que yo sobreviva eternamente? Y esta vida eterna ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está fuera del espacio y del tiempo.

*(No son los problemas de la ciencia natural los que hemos de resolver aquí.).*²⁶²

Aun en el caso de que pudiéramos *nombrar* el enigma, de ningún modo tendríamos garantizada su resolución. Por eso “no es lo “místico” *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo”. La propia existencia es el enigma, lo inefable, el Principio, de manera que resulta obvio para Wittgenstein que es incontestable. No importa cuán profundo sea nuestro conocimiento de la realidad, con qué nuevos asombrosos descubrimientos ampliemos los límites de la ciencia. La vida, la existencia, siempre quedarán del lado exterior de nuestro saber, por eso “la solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema.”²⁶³

Como vimos, el Wittgenstein de la *Conferencia sobre ética* no cree que la filosofía como actividad terapéutica que ha de curarnos de la propia filosofía haga

²⁶¹ “La aspiración al bien supremo, necesaria por el respeto a la ley moral, y la presuposición, de él derivada, de la realidad objetiva de ese bien supremo, conduce, pues, por los postulados de la razón práctica, a conceptos que la razón especulativa pudo expresar como problemas, pero que ella no pudo resolver.” Op. cit., p. 163.

²⁶² De nuevo, citamos según la traducción castellana de la versión de Hadot en *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 50, con el fin de enfocar el sentido del *Tractatus* desde el punto de vista adoptado por Hadot.

²⁶³ *Tractatus*, proposición 6.521.

desaparecer por completo los misterios de la existencia humana. Sencillamente, quedan relegados al silencio de la vida interior, como “una tendencia del espíritu humano”.

Aristóteles afirma al comienzo de su *Metafísica* que todos los hombres desean por naturaleza saber. La búsqueda de la sabiduría, que parece definirnó como seres indigentes arrojados a un mundo cuyo sentido se nos escapa, es una tarea infinita que siempre ha acompañado al ser humano y que seguramente le siga acompañando mientras exista. No obstante, a pesar de sus aplicaciones técnicas, el conocimiento parece tener su origen, en opinión de los más grandes filósofos, en la admiración:

*Pues todos los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo.*²⁶⁴

Sin duda, la admiración es una motivación básica del aprendizaje, y como tal debe considerarla la filosofía de la educación. No obstante, la imagen y el sentido de la filosofía que defendemos en este trabajo no puede limitarse a promover un interés meramente teórico de la investigación, de la enseñanza, que nos devolvería a formas de hacer filosofía propias del mundo académico alejadas, como vimos, de la vida y las inquietudes diarias del ser humano. Por ello, para lograr que nuestra tarea como filósofos-educadores recobre el sentido de un arte de vivir, es necesario extender el valor de la admiración aristotélica mediante el *élan* con el que Kant cierra su *Crítica de la razón práctica*:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí [...] El segundo [espectáculo] eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en

²⁶⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982b14 (citamos según la traducción de Valentín García Yebra para Gredos, Madrid, 1990, p. 14).

*cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito.*²⁶⁵

Admiración, respeto y formación del *éthos* constituyen constantes en el tratamiento de la filosofía cuando se afronta como una forma de vida. Hemos visto cómo se articulan esos tres elementos en Platón, en Kant, en Wittgenstein y, en parte a través de éste último, en Hadot. Detengámonos un instante antes de continuar con el análisis de la evolución del pensamiento de Hadot hacia formas más mundanas de comprensión de lo místico, de lo trascendente, y realicemos un pequeño ejercicio mental, a partir de las intuiciones de Wittgenstein sobre el enigma de la vida que citábamos antes.

La pregunta que debemos hacernos es: ¿y si la ciencia lograra su acabamiento? ¿Y si el impulso hacia el conocimiento que Aristóteles sitúa en nuestra naturaleza alcanzara su objetivo y lograra resolver el enigma del mundo, de la vida, de la existencia? O expuesto en términos más propios de la filosofía de la educación: ¿qué sentido le quedaría a la enseñanza, a la filosofía, si la formación del ser humano se completara, si la ciencia abrazara con sus teorías el vasto espacio del insondable universo que nos rodea? Sin duda, surgiría una nueva forma de existencia humana, una nueva especie, quizás no en sentido estrictamente biológico, pero si antropológico. Ese nuevo ser, ese *Homo sapientissimus*²⁶⁶, habiendo logrado transformar la *filo-sofía* en

²⁶⁵ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., pp. 197-198.

²⁶⁶ Por supuesto, la posibilidad de la evolución de la especie humana actual (*Homo sapiens*) en una especie diferente a través del dominio de la información (*Homo sapientissimus*) ha sido planteada anteriormente. No pretendemos aquí investigar desde un punto de vista cientificista dicho proceso, de modo que mantendremos la reflexión en el plano del ensayo, con el fin de evitar, una vez más, el aciago destino de las Danaides. No obstante, y sólo para ratificar la afirmación de Descartes de que no hay nada, por absurdo que sea, que no haya sido dicho ya, citaremos aquí una comunicación de Enrique González Suárez, Doctor en Ciencias de la Información e Investigador del Centro de Investigación de Construcción de Maquinarias de la ciudad de La Habana en Cuba. La contribución, titulada “Conocimiento y evolución de la humanidad”, presentada en febrero de 2004, aborda el modo en que el dominio de la información afectará a las futuras generaciones de seres humanos, transformando desde su sistema nervioso a su relación con el medio o con los otros seres humanos. La contribución se cierra con un guiño al gobierno comunista cubano –toda la bibliografía citada es rusa– que merece la pena citar en el espíritu de los Premios Ig Nobel que recogíamos al comienzo de esta tesis: “En Cuba, se observa el incremento de la gestión del conocimiento en múltiples y variadas esferas de la actividad del país como es el medio ambiente, un creciente incremento de los eventos científicos, un proceso de informatización de la sociedad, la gestión que se realiza por los distintos medios de difusión social, los esfuerzos iniciales que se realizan en las empresas, las acciones en la esfera de la educación, salud pública, deportes y otros. El

puro conocimiento, ¿habría acaso alcanzado la *sabiduría*? ¿Ser *sabio* es sólo cuestión de *ciencia*, de *scire*, de simple *noéin*? ¿No será, por el contrario, en un determinado *érgein*, en una actividad constantemente transformadora de sí y de los otros en donde resida la *sabiduría*? Apenas es necesario decir que el ideal de *sabio*, tal como era entendido por las escuelas helenísticas, sufrió una transformación paralela a la consideración de la filosofía como forma de vida. Cuando la filosofía se institucionalizó como actividad fundamentalmente académica con la creación de las universidades en la Baja Edad Media, el sabio se convirtió en *magister*, en el que dominaba una determinada disciplina y era, por tanto, capaz de enseñarla en el plano teórico. Nuestras modernas universidades han conservado esa consideración del sabio bien como *erudito*, bien como *técnico*, en función de la disciplina de que se trate. Es habitual dar por sentado que el sabio es una especie de *enciclopedia humana*, que el especialista en una determinada materia lo sabe *todo* –o cuando menos, todo lo que puede humanamente saberse– sobre la pequeña porción de realidad que es su objeto de estudio. Nada más alejado del concepto de sabio que utilizaban los antiguos: un individuo no podía ser sabio sólo por sus conocimientos, sino que eran sus obras las que lo hacían realmente sabio. Es interesante destacar, ya que hemos utilizado el término para referirnos a nuestros sabios modernos, cómo entre los objetivos generales de la *Encyclopédie* promovida por Diderot y D'Alembert figuraba la siguiente declaración de intenciones:

*Reunir el conocimiento disperso por todo el mundo para revelar su estructura general a nuestros contemporáneos y transmitirlo a aquellos que vengan después de nosotros, de modo que los logros de las épocas pasadas no queden desapercibidos para los siglos venideros y que, al estar mejor informados, nuestros descendientes puedan al mismo tiempo hacerse más virtuosos y sentirse satisfechos, y, por último, para no abandonar este mundo sin habernos ganado el respeto de la humanidad.*²⁶⁷

nivel de cultura general e integral que se espera lograr como resultado de las diversas formas de gestión del conocimiento en Cuba y su permanente perfeccionamiento, contribuirá a la creación de una conciencia social e individual que influirá en el desarrollo del hombre en Cuba, a su tránsito hacia nuevos escalones funcionales en el camino de la evolución, hacia la etapa del *Homo sapientissimus*.”

²⁶⁷ Citado en D. OUTRAM, *Panorama de la Ilustración*, Blume, Barcelona, 2008, pp. 48-49.

Este ideal ilustrado, en el que junto a las motivaciones técnicas y la búsqueda de la gloria personal todavía vemos aparecer el afán de mejorar a la humanidad, ha sido trivializado y desposeído de sus implicaciones éticas a medida que se alcanzaban muchos de sus objetivos técnicos. Para algunos filósofos ilustrados, tal proyecto ya encerraba en su interior un potencial perverso de tecnificación y dominación de los seres humanos, y así lo denunciaron. Si bien es cierto que los enciclopedistas proponen la razón como única fuente de nuestros conocimientos, excluyendo la revelación, lo que a priori parece un gran paso hacia la emancipación de la humanidad gracias al conocimiento y a la formación, encierra no pocos peligros. Lo que en la *Encyclopédie* eran grandes avances desde el punto de vista de la libertad de pensamiento, podían contribuir con igual amplitud a la imposición de un régimen de vida descarnado, alejado de las más profundas implicaciones éticas de la existencia, y ello en contra de la voluntad de los propios enciclopedistas que, como hemos visto, también trataban de hacer más virtuoso al ser humano. Sin lugar a dudas, nuestras escuelas y nuestras prácticas pedagógicas deben todavía mucho a algunas de las novedades introducidas por la *Encyclopédie*:

*Una de las innovaciones de la Encyclopédie era que concedía al conocimiento técnico y tecnológico la misma importancia que al conocimiento escrito, como podía ser la historia o la filosofía.*²⁶⁸

Al poner en pie de igualdad todas las formas de conocimiento, desde el modo en que se fabrica un cañón a las teorías éticas aristotélicas, el libro moderno por excelencia, la *Enciclopedia*, se convertía en el espacio de la cosificación y la tecnificación de toda actividad humana. Podríamos decir que, si algo era importante, tenía que estar en la *Enciclopedia*, y si no estaba, es que no importaba. Pero bajo este presupuesto tácito se oculta la equiparación de *técnicas* y *saberes*, abriendo el camino a un nuevo repunte de academicismo en la enseñanza que invadirá las universidades europeas en el siglo XIX, desplazando aún más aquellas formas de pensamiento que implicaban un arte de vivir, que habían subsistido de modo un tanto marginal a lo largo de la Edad Moderna, en figuras como Montaigne, Lipsius o el propio Descartes, según la interpretación que hace

²⁶⁸ D. OUTRAM, *Panorama de la Ilustración*, op. cit., p. 50.

Hadot. Al entenderse la formación como transmisión de saberes, la perspectiva gnoseológica en filosofía se impone, de la mano de Hegel, en los siglos XIX y XX, relegando a las facultades de literatura, tal como vimos en el primer capítulo, el pensamiento de autores como Montaigne, Schopenhauer o Nietzsche. Puesto que no persiguen estrictamente profundizar en las aguas del conocimiento teórico, sino antes bien navegar un tanto a la deriva en el mar de la vida humana y su realización personal, sus enseñanzas no son filosofía.

El peligro de todo ello ya fue denunciado por el propio Rousseau, quien también había sido colaborador de la *Encyclopédie*:

*La única opinión en la que estaban de acuerdo todos los enciclopedistas era que el hombre era un ser racional y podía ser guiado hacia el progreso y hacia una reforma moderada. Fue probablemente este consenso lo que condujo, en 1758, a la ruptura de Rousseau con la Encyclopédie: para él, la búsqueda de la libertad por parte del ser humano era de una importancia mayor que el uso de la racionalidad. Acusó a los enciclopedistas de mostrar poco interés por los intereses opuestos de ricos y pobres. Incluso el interés de la obra por el conocimiento tecnológico demostraba hasta qué punto los pobres trabajaban para el beneficio de los ricos.*²⁶⁹

No se niega aquí, de ningún modo, el enorme valor que el movimiento enciclopédico ha tenido como motor del desarrollo humano. Sin embargo, desposeído de sus implicaciones éticas, dicho ideal se vuelve perverso. ¿De qué sirve el conocimiento si no nos hace mejores? Más allá de las ventajas meramente materiales como disfrutar de una vida más larga o de una alimentación más sana, todo lo cual cobra su propio valor del valor que posee el ser humano, el conocimiento científico en sí mismo no nos hace mejores. La búsqueda filosófica es digna de llevarse a cabo no por los logros teóricos que alcanza, sino porque es un intento de transformación del yo. Eso es lo que se muestra en la obra de Montaigne o de Marco Aurelio, en la de Nietzsche, pero también en Aristóteles, en Hume o en Kant, por citar sólo algunos ejemplos. Lo que importa no es tanto lo que dicen como lo que muestran. Por eso para Wittgenstein lo más importante rebasa los límites del lenguaje, sea lo místico o lo ético. No leemos a

²⁶⁹ Op. cit., p. 52.

Platón porque creamos que vamos a encontrar algún tipo de información *técnica* sobre el mundo, sino por su capacidad para transformarnos. La historia de la filosofía es importante porque nos enseña la historia del hombre como sujeto moral. No importa que la física estoica o la estética trascendental kantiana sean o no “correctas” en términos científicos. La física de Newton, hoy superada, no vale nada frente a una vida humana. ¿O tal vez sí? ¿Qué le dará entonces valor a la vida de ese *Homo sapientissimus*? ¿Su dignidad como ser moral? Sin duda Kant estaría de acuerdo. Posiblemente, Wittgenstein también lo estaría. Es esta forma de considerar la sabiduría la que conducirá a Hadot a abandonar el misticismo trascendente de tipo neoplatónico o cristiano, como veremos, y acercarse a formas de enfrentar la relación del ser humano con el Todo que como el estoicismo, si bien conservan un cierto grado de misticismo por la consideración holístico-racional de la realidad, permiten a cualquier ser humano ocuparse de ser mejor día a día. Cuando el *Homo sapientissimus* haya desvelado los misterios del universo tal vez deje de estudiar física con la natural curiosidad de que hablaba Aristóteles, pero probablemente no deje de necesitar que le digan qué hacer con su existencia y, por ello, seguirá leyendo a Marco Aurelio:

*Acuérdate siempre, pues, de estas dos cosas: una, que todas las cosas son desde la eternidad de igual aspecto, que se repiten cíclicamente, y que en nada difiere que uno las vea durante cien años, doscientos o un tiempo infinito; la otra, que tanto el que vive muchísimo tiempo como el que ha de morir rápidamente, sufren la misma pérdida. Pues es el presente sólo del que se va a ver privado, puesto que sólo tiene éste, y lo que uno no tiene, no lo pierde.*²⁷⁰

Aprovechemos estas palabras del emperador-filósofo, que se convertirá en uno de los principales referentes de la obra de Pierre Hadot a partir de los años setenta del pasado siglo, para retomar la relación entre el historiador y filósofo francés y el *Tractatus*, donde por momentos Wittgenstein parece hablar en clave estoica:

En la muerte el mundo no cambia, sino cesa (6.431).

²⁷⁰ MARCO AURELIO, *Meditaciones*, II, 14. (Cito según la traducción de Bartolomé Segura Ramos para Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 36.)

La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive.

Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.

Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual (6.4311)²⁷¹

Es como, si por un momento, Wittgenstein, el terapeuta de la filosofía, nos ofreciera su versión “lógica” de un manual estoico. La cita anterior, que despertó tanto interés en Hadot, parece directamente extraída de las *Meditaciones* de Marco Aurelio o del *Manual* de Epicteto. Vivir el instante presente, lograr una visión “desde lo alto”, la reflexión sobre la muerte, parecen ejercicios espirituales del tipo de los que practicaban a diario los filósofos estoicos, y que serán el tema central de la filosofía de Hadot a partir de los años setenta.

²⁷¹ Citado en *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 50.

III.4. La filosofía en el mundo: el “sentimiento oceánico”, el valor del presente y los ejercicios espirituales

El desplazamiento que experimenta Hadot en su obra se pone de manifiesto con claridad en las apreciaciones que realiza al prologar en 2004, al final de su vida, sus artículos sobre Wittgenstein, deteniéndose a reconsiderar la experiencia de lo místico en el *Tractatus* y, especialmente, en las *Investigaciones*.

El verdadero sentido de la existencia, la hondura de lo inefable que nos conecta con el Ser, escapa a los límites del lenguaje que, no obstante, en su extinción nos abre la vía de acceso a lo místico. Por eso, para el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* “entender una proposición del lenguaje se parece mucho más de lo que se cree a entender un tema en música.”²⁷² Cuando Hadot relea estos artículos escritos a finales de los cincuenta y principios de los sesenta, reconocerá haber descuidado algunos aspectos de la obra del vienés que más tarde considerará claves para su comprensión, a causa de su desconocimiento en aquel tiempo de los *Carnets 1914-1916* y, posiblemente, de la *Conferencia sobre ética*, que no cita en ninguno de los artículos²⁷³. En ellos descubrirá Hadot las implicaciones estéticas de lo místico en Wittgenstein, que abren un nuevo sendero a la captación de lo inefable. Hadot relee su propio análisis de la obra de Wittgenstein a la luz de la concepción de la filosofía que ha ido desarrollando durante años, haciendo que aparezca ante nuestro ojos la clave que permite vincular lo místico, lo inefable con la filosofía como forma de vida que implica una existencia ética enraizada en parte en un acercamiento estético al mundo²⁷⁴:

Cuando Wittgenstein identifica “indecible” y “místico”, no se trata ni de teología negativa ni de éxtasis, sino de “sensación”, y creo que lo que distingue para él lo “místico” es precisamente que se trata de una sensación, una emoción, una experiencia

²⁷² *Investigaciones filosóficas*, § 527, citado en *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 90.

²⁷³ Para ser exactos, Hadot cita sin saberlo un pasaje de la *Conferencia*, a partir de la obra de G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, 1959, pasaje sobre el que habremos de volver más adelante.

²⁷⁴ La consideración de la filosofía como forma de vida y de los ejercicios espirituales como una tarea de carácter ético o estético alejará en cierto modo las lecturas de la filosofía antigua que harán Hadot y Foucault. Todo ello se discutirá más adelante en el apartado dedicado a los puntos de confluencia y de divergencia entre ambos.

*afectiva (Erlebnis y no Erfahrung) que no se puede expresar, porque se trata de algo ajeno a la descripción científica de los hechos, algo que se sitúa entonces en el plano existencial ético o estético.*²⁷⁵

Sin duda se muestran aquí los efectos del cambio de orientación que se produjo en el pensamiento y en la obra de Hadot, que se alejarán de los altos vuelos del misticismo neoplatónico de Plotino, acercándose a las escuelas helenísticas más apegadas a la vida terrena, el epicureísmo y, especialmente, el estoicismo.

*On a personal level [...] Hadot gradually became detached from Plotinus' thought, feeling that Plotinian mysticism was too otherworldly and contemptuous of the body to be adequate for today's needs.*²⁷⁶

Hadot cuenta que, tras un mes enclaustrado durante la redacción de *Plotin ou la simplicité du regard*, salió a la calle a buscar pan a la panadería, y en ese momento tuvo una impresión extraña: «en voyant les braves gens tout autour de moi dans la boulangerie, j'ai eu [...] l'impression d'avoir vécu pendant un mois dans un autre monde, totalement étranger à notre monde, pire que cela: totalement irréel et même invivable.»²⁷⁷ El académico, el concienzudo estudioso de la filosofía antigua, aquel que había sido “programado” para vivir según la Iglesia, siente cómo se debilita la fuerza del misticismo trascendente, sea plotiniano o cristiano, por hallarse demasiado alejado de la vida cotidiana, de la vida de los hombres y mujeres que nos cruzamos cada mañana al comprar el pan. El pensamiento y la vida de Pierre Hadot comienzan a orientarse hacia formas de reflexión y acción mucho más cercanas, más concretas, aunque también más humildes, menos ambiciosas. La sencillez que siempre caracterizó su persona y su obra afloran en sus elecciones intelectuales, redirigiendo su foco de interés hacia formas de filosofía más “vivibles” para el ser humano actual:

²⁷⁵ Wittgenstein y los límites del lenguaje, p. 23.

²⁷⁶ M. CHASE, op. cit., p. 1.

²⁷⁷ *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 138.

*Seulement, d'un point de vue personnel, l'expérience mystique, qu'elle soit chrétienne ou plotinienne, n'avait plus pour moi l'intérêt vital qu'elle avait eu dans ma jeunesse, et le néoplatonisme me paraissait une position intenable [...] il me semble que le stoïcisme et aussi l'épicurisme sont plus accessibles que Plotin à nos contemporains.*²⁷⁸

No obstante, como dijimos anteriormente, el carácter trascendente de la existencia no desaparecerá nunca de la filosofía de Hadot, sino que se transformará. Su relación con lo místico había sido intensa desde su infancia. En dos ocasiones, confiesa Hadot a Jeannie Carlier, sintió lo que más tarde denominaría, siguiendo a Roman Rolland, un “sentiment océanique”:

*Une fois, c'était dans la rue Ruinart, sur le trajet du petit séminaire à la maison de mes parents où je rentrais tous les soirs, étant externe. La nuit était venue. Les étoiles brillaient dans le ciel immense. À cette époque, on pouvait encore les voir. Une autre fois, c'était dans une chambre de notre maison. Dans le deux cas, j'ai été envahi par une angoisse à la fois terrifiante et délicate, provoquée par le sentiment de la présence du monde, ou du Tout, et de moi dans ce monde.*²⁷⁹

Esta experiencia de la pertenencia al Todo constituye, sin lugar a dudas, una de las claves del desarrollo, desde el punto de vista psicológico, del pensamiento de Hadot. Como el cristianismo, como el neoplatonismo, como Wittgenstein, pero también como los estoicos o los epicúreos, Hadot había sentido la emoción de ser parte de un orden de cosas que, sin embargo, lo superaba absolutamente. Esta experiencia cuasi-mística

²⁷⁸ Op. cit., pp. 138-139. Véase también el Prefacio a la reedición de sus artículos sobre Wittgenstein en *Wittgenstein et les limites du langage*, J. Vrin, 2004. En la página 28 de la traducción española afirma Hadot: “Personalmente dudo de que ese ideal de una vida de sabiduría silenciosa sea realizable. La vida del propio Wittgenstein muestra que él no lo pudo conseguir. Más bien pienso, como he dicho en otro lugar, que no hay que oponer la filosofía concebida como un puro discurso a una sabiduría que consistiría en un modo de vida silencioso. Porque la sabiduría no es un estado que pondría fin a la filosofía, sino un ideal inalcanzable que motiva la búsqueda sin fin del filósofo. La filosofía, en la medida en que es un esfuerzo hacia la sabiduría, debe ser por tanto a la vez e indisolublemente discurso crítico y ejercicio de transformación de uno mismo.”

²⁷⁹ *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 23.

determinó el modo en que Hadot vivió la fe cristiana en su juventud y, lo que es más importante para nosotros, moldeó, y a su vez fue moldeada por, el contacto prolongado con la filosofía. Si como eclesiástico Hadot estudió la influencia de la filosofía griega en el cristianismo primitivo, ocupándose como vimos de la obra de Marius Victorinus, abandonada la Iglesia ese interés por lo trascendente siguió plenamente presente en su vida. El neoplatonismo de Plotino ofrecía a Hadot un terreno fértil para comprender lo místico desde una perspectiva metafísica de superación o, más bien, transcendencia del yo individual en el Todo, en el Uno. Contemplando la totalidad de lo real, nos dice Plotino, el alma se hace una con Dios: “Chaque âme est et deviene ce qu’elle regarde”²⁸⁰.

Nos preguntábamos antes qué papel había desempeñado el misterioso Marius Victorinus en la vida y la obra de Hadot. En un complejo entrelazarse de vivencias, autores e ideas, hemos visto los primeros contactos de Hadot con el misticismo, su interés en el neoplatonismo plotiniano, desatado por su investigación sobre Marius Victorinus y cómo, así lo confiesa el propio Hadot, insatisfecho del camino que esa labor abría ante sus ojos, trató de frecuentar otras formas de pensamiento, pasadas y presentes:

*En effet, mes recherches sur Victorinus ne satisfaisaient guère ma passion pour la philosophie. C’est pourquoi, surtout dans les années 1958-1960, j’ai fréquenté différents lieux de recherches [...]*²⁸¹

Así es como Hadot entra en contacto con la revista *Esprit*, con Jean-Pierre Vernant o con Louis Dumont, entre otros. También es en esos años cuando descubre a Wittgenstein, primero a través de la lectura del *Tractatus* y más tarde de las *Investigaciones filosóficas*. Dijimos que en “Jeux de langage et philosophie”, publicado en 1962, Hadot utiliza, quizás por primera vez, la denominación de *ejercicio espiritual* para referirse a una forma de hacer filosofía. Sin duda no es casualidad que en estos años finales de la década de 1950 confluyan en torno a la vida y la obra de Hadot

²⁸⁰ PLOTINO, *Enneadas*, IV 3, 8, 15. Citamos la traducción del propio Hadot en *Plotin ou la simplicité du regard*, op. cit., p. 22.

²⁸¹ *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 63.

nombres como los de Wittgenstein y Dumont, Kierkegaard y Vernant, aparentemente desconectados. En 1945, Louis Gernet, de quien fueran discípulos y continuadores de su labor de antropólogo de la Antigüedad Jean-Pierre Vernant, Pierre-Vidal-Naquet o Marcel Detienne, entre otros, utilizaba el término “*exercice*” para referirse a una técnica de concentración del alma de origen pitagórico que aparece también en Empédocles, y que Gernet relaciona con la importancia de la purificación y de la memoria en el surgimiento de la filosofía²⁸². Paul Rabbow publicaría su libro *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike* en 1954, libro que influyó profundamente en Hadot a través de Ilsetraut Marten, posteriormente Hadot, quien también publicaría una importante obra sobre la guía de almas en la filosofía antigua en 1969²⁸³. Como también señala Hadot en una de sus entrevistas con Arnold I. Davidson²⁸⁴, Jean-Pierre Vernant volverá a utilizar el término “*exercice spirituel*”, poco habitual hasta esas fechas en Francia, para referirse a técnicas de rememoración de vidas anteriores²⁸⁵. En realidad, el libro que cita Hadot es una compilación de artículos de Vernant, en uno de los cuales, de 1959, utiliza repetidamente el término “*exercice*”²⁸⁶. El propio Hadot lo utiliza por primera vez en 1962. Está resurgiendo en Francia una forma nueva de comprender la filosofía como práctica, como ejercicio, en definitiva, como forma de vida, conformada a partir de un vasto e intrincado conjunto de aportaciones de estudiosos de diversas disciplinas, como la antropología histórica (Gernet, Detienne), la psicología histórica (Vernant, Vidal-Naquet), la filología (Hadot), etc. Es esta corriente de pensamiento la que arrastrará a Michel Foucault, como veremos más adelante, a reorientar –por no decir a transformar profundamente– sus investigaciones sobre el poder, el sujeto y el presente. Leyendo a todos estos autores nos encontramos con una auténtica maraña de referencias bibliográficas y personales cruzadas, cuyos ecos, intensificados, llegan a

²⁸² L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, 2004 (reedición de tres partes de la misma obra aparecidas en Éditions François Maspero en 1968). La referencia al “*exercice*” como práctica protofilosófica se encuentra en el artículo de 1945 “Les origines de la philosophie”, publicado en *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n° 183, p. 1-12. La palabra aparece en la página 252 de la edición de 2004 citada. Sería de gran interés para elaborar una “Historia de la filosofía entendida como forma de vida” rastrear la influencia que este y otros artículos de Gernet tuvieron en la generación más joven de investigadores franceses como los mencionados Vernant, Vidal-Naquet, Detienne o el mismo Hadot, cuyas obras continúan la labor de Gernet.

²⁸³ I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969.

²⁸⁴ *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 144.

²⁸⁵ J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Le Seuil, 1965.

²⁸⁶ J.-P. VERNANT, “Aspects mythiques de la mémoire”, en *Journal de psychologie*, 1959, p. 1-29, reeditado *Mythe et pensée chez les Grecs*.

nuestros días en las obras de autores como Roger-Pol Droit, Arnold I. Davidson o Alexander Nehamas, entre otros muchos. Más allá de lo dicho en el capítulo I sobre la recuperación de la filosofía como arte de vivir en la Francia de los años cincuenta y sesenta, se hace necesario arrojar un poco más de luz sobre el modo en que surge esta tendencia historiográfica y filosófica, las paternidades y filiaciones, las influencias, las oposiciones, hacer, en definitiva, una “Historia de la filosofía como forma de vida en la actualidad”. No obstante, la complejidad del tema nos alejaría demasiado del hilo conductor de este trabajo, pues merecería, por sí misma, una investigación particularizada. Nos limitaremos ahora, por tanto, a tratar de esclarecer el modo en el que Hadot recorre el camino que habrá de llevarle desde el misticismo plotiniano a la comprensión de la filosofía como forma de vida centrada en el concepto de ejercicio espiritual.

En 1968 Hadot comienza a estudiar, junto a Plotino, a Marco Aurelio. Ese mismo año, la lectura de Goethe le hace encontrarse de nuevo con « l’héritage de l’idée épicurienne et stoïcienne de la valeur de l’instant présent »²⁸⁷. Ya en el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, Hadot había hallado una sublimación de lo cotidiano en el lenguaje y en la vida del hombre en su existencia diaria, que podríamos considerar un anticipo del profundo interés que sentirá Hadot por los ejercicios espirituales encaminados a devolver al sujeto a su pertenencia al Todo, a permitirle acceder en su finitud a una eternidad hecha instante, una existencia plena que se posee de una vez por todas. Hadot llama “retorno a lo “cotidiano”” a esta actitud de Wittgenstein:

*Este retorno a lo “cotidiano” es a mi juicio lo que caracteriza al segundo Wittgenstein, en el que yo veo realmente una voluntad de sencillez y de síntesis, de pobreza en cierto modo “evangélica”, que estaría bastante de acuerdo con el modo de vida de quien, en un momento dado, se consideró discípulo de Tolstói.*²⁸⁸

Lo cierto es que el “retorno a lo cotidiano” de Wittgenstein se encuentra ya en su *Conferencia sobre ética*, en la que utiliza como ejemplo, para su análisis lógico-

²⁸⁷ *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 91.

²⁸⁸ *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 83.

lingüístico de los juicios de la ética, su propia experiencia más personal e intensa, que por lo mismo es también la más difícil de poner en palabras. En dicha experiencia, Wittgenstein siente el asombro “ante la existencia del mundo”²⁸⁹, tal como también recogía en la proposición 6.44 del *Tractatus*: “No es lo “místico” *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo”. Como veremos más adelante, esta experiencia es fundamental también en el epicureísmo y, muy especialmente en el estoicismo. Los estoicos conceden un valor absoluto al instante presente porque es el resultado de toda una eternidad de causas, queridas además directa o indirectamente por la razón universal, por el *Lógos*, supremo ordenador del mundo. Hadot conecta esta idea de que “es lo más simple y lo más familiar lo que nos debe maravillar”²⁹⁰ con el sentimiento, tomado de Goethe, de aprender a creer en las cosas más simples.

De este modo, el lenguaje cotidiano es el único lenguaje que se acerca al *fenómeno primitivo*, al *Urphänomen* según la denominación de Goethe. Alejado de ese fenómeno primitivo, el hombre cae en la ansiedad y la angustia provocadas por una insaciable necesidad de saber²⁹¹. La pérdida del instante presente es el abandono del lugar que corresponde al ser humano en el orden del Todo. Sólo en el *Urphänomen* puede el hombre encontrar la sabiduría que lo lleve a su plena realización. Así lo cree Goethe, que ya anciano se expresa en estos términos:

El punto supremo al que el hombre puede llegar es el asombro; y cuando se asombra ante el fenómeno primitivo (Urphänomen), tiene que darse por satisfecho; nada más puede concedérsele y no debe buscar más; ése es el límite. Pero los hombres no se

²⁸⁹ “Conferencia sobre ética”, en *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, op. cit., p. 118.

²⁹⁰ Wittgenstein y los límites del lenguaje, op. cit., p. 84.

²⁹¹ Aunque no pueda profundizarse aquí en este aspecto de la obra de Goethe, es interesante destacar que su relación con el saber marca también el modo en que comprende la pedagogía: “Goethe no quería producir un saber, si entendemos por saber una serie de conocimientos objetivos que demostraran la existencia de un objeto del cual muchos pudieran hablar y reconocer como válido y universal. Él no quería instaurar la pedagogía como saber, ciencia o disciplina. Para él, la pedagogía era una cultura abierta, personal, era una experiencia que se construye entre el hombre, su ser y el ser de la naturaleza.” H. Q. CASTRILLÓN, “Foucault, ¿pedagogo?”, en *Revista Educación y Pedagogía* de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, número XV, vol. 37, de septiembre-diciembre de 2003, “Foucault, la educación y la pedagogía”, p. 204. Aunque Castrillón recurre a Goethe en este artículo para ubicar la tradición a la que pertenece Foucault en términos pedagógicos, lo cierto es que su análisis encaja con igual o superior precisión con el tratamiento del saber de Hadot: “El saber pedagógico en Goethe no aparece como una sabiduría, sino como una experiencia y el sujeto que lleva a cabo esa experiencia no es el hombre o el individuo, sino las fuerzas de la naturaleza.” Op.cit., p. 205.

*contentan habitualmente con contemplar el fenómeno primitivo; piensan que necesitan ir todavía más lejos y son semejantes a los niños que, después de haberse contemplado en un espejo, le dan la vuelta para ver lo que hay al otro lado.*²⁹²

La admiración que lleva al hombre a filosofar en Aristóteles, se transforma en un Goethe anciano en la causa de la inquietud humana; la filosofía, en un mal del que hay que curarse, tal y como pretende Wittgenstein. Aquello que se ve por primera vez nos causa admiración; acostumbrados a ello, ni siquiera lo percibimos, atareados como estamos en buscar constantemente novedades que nos hagan creer que alcanzamos un conocimiento más profundo de la realidad, perdemos de vista lo auténticamente real: el mundo. La enseñanza de la filosofía no debe olvidar nunca que es el instante presente lo que está a nuestro alcance.

*Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa.*²⁹³

El deseo de desvelar los secretos de la Naturaleza, dominarla y poseerla será lo que al final de su vida, en su última gran investigación²⁹⁴, Hadot denominará *actitud prometeica*. Frente a ella, un acercamiento estético más respetuoso con el pudor de la Naturaleza pretenderá alcanzar el conocimiento a través del arte, constituyendo la *actitud órfica*. No puede sorprendernos que, en el prólogo de *Le voile d'Isis*, Hadot confiese que llevaba cuarenta años pensando en ese libro. Alrededor de los años 60, nos dice Hadot, comenzó a interesarse por los « différents sens que pouvait revêtir la notion de secret de la nature dans l'Antiquité et dans les Temps modernes.²⁹⁵ » Sin duda la confluencia del neoplatonismo, Wittgenstein y Goethe a comienzos de esa década fueron tan importantes para Hadot, cuya actividad académica principal era, no lo

²⁹² Citado en *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 85.

²⁹³ § 126 de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, citado por Hadot en *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 85.

²⁹⁴ P. HADOT, *Le voile d'Isis*, Gallimard, 2004.

²⁹⁵ P. HADOT, *Le voile d'Isis*, op. cit., p. 13.

olvidemos, la filología y la historia de la filosofía antigua, que marcaron el modo en que habría de afrontar el estudio del pensamiento antiguo y moderno durante el resto de su vida. A este tema del desvelamiento de la Naturaleza, precipitado a partir del conocidísimo aforismo de Heráclito “la Naturaleza ama ocultarse”, dedicó Hadot sus clases en el Collège de France durante el curso 1982-1983, es decir, su primera temporada en la prestigiosa institución parisina. Tan profundo interés despertaba el tema en él que

*Pendant les années qui ont suivi, j'ai continué à travailler sur ce que je considère comme trois aspects du même phénomène : l'histoire de l'exégèse du fragment d'Héraclite, l'évolution de la notion de secret de la nature, la figure d'Isis dans l'iconographie et dans la littérature.*²⁹⁶

Más de veinte años después de vivir esta confluencia entre la mística y lo cotidiano en Wittgenstein y el amor del instante presente en Goethe, que fue siempre uno de sus autores favoritos²⁹⁷, Hadot escribe un artículo titulado «“Tan sólo el presente es nuestra felicidad.” El valor del instante presente en Goethe y en la filosofía antigua»²⁹⁸, que luego reeditará como el primer capítulo de su último libro, publicado apenas dos años antes de morir, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Sin duda la toma de conciencia del valor de lo simple, de lo disponible, de lo presente, es otro de los pilares del pensamiento y de la vida de Pierre Hadot, y sin ella no puede entenderse el modo en que concibió la filosofía antigua como una forma de vida ejercida a través de los ejercicios espirituales.

²⁹⁶ Op. cit., p. 15.

²⁹⁷ P. HADOT, *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Siruela, Madrid, 2010 (la 1ª edición francesa en Albin Michel es de 2008), p. 9.

²⁹⁸ Publicado en *Diogène*, nº 133, enero-marzo de 1986, pp. 56-81. En 1988, Hadot vuelve a retomar esa conversación nunca interrumpida entre la filosofía antigua, Goethe y su propia vida, en un artículo titulado « La Terre vue d'en haut et le voyage cosmique. Le point de vue du poète, du philosophe et de l'historien. » Tal vez esta tendencia a considerar la filosofía como un diálogo sempiterno con los clásicos la aprendió Hadot de Montaigne, « qui m'a fait découvrir la philosophie antique et que je n'ai pas encore entièrement exploré jusqu'ici, tant il est inépuisable. » *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 89.

III.5. El magisterio de Sócrates: filo-sofía, diálogo y transformación del *éthos*

Frente a la actitud de los historiadores de la filosofía que, siguiendo la estela de Hegel, leen las obras filosóficas del pasado desconectándolas completamente de las condiciones de su aparición para insertarlas en un devenir del pensamiento autorreferencial, Hadot, reclama una y otra vez la necesidad de devolver los textos filosóficos de la Antigüedad, en la medida de lo posible, al espacio en el que surgieron. Sólo así puede comprenderse el sentido de la filosofía grecorromana, tan distinta de la filosofía académica que, durante siglos, ha dominado en Occidente. Al margen de las importantes consideraciones que puedan hacerse sobre el soporte material de la obra y su modo de difusión, sin duda aspectos importantes en el proceso de creación, extensión y asimilación de cualquier forma de pensamiento, Hadot insiste en la importancia de la relación de la escritura antigua con la *oralidad*. Desde el momento en que tomó posesión de su cátedra de “Historia del pensamiento helenístico y romano”, a la que, por otra parte, había optado por consejo de por Foucault, Hadot dejó claro cuáles iban a ser las líneas maestras de su trabajo como historiador en el Collège de France:

*[...] je veux insister surtout sur le fait que les œuvres écrites, dans la période que nous étudions, ne sont jamais totalement délivrées des contraintes liées à l'oralité [...] Les œuvres écrites de cette époque restent en effet étroitement liées à des conduites orales.*²⁹⁹

Oralidad y transformación del éthos son, por tanto, dos rasgos fundamentales de la filosofía antigua³⁰⁰, y no pueden comprenderse fuera de la reciprocidad que los vincula. A diferencia de la consideración académica de la filosofía que, tal como vimos en el capítulo anterior, la aproxima al modelo de actividad gnoseológica que establece la ciencia en su forma moderna, orientando su mensaje a una comunidad universal de

²⁹⁹ P. HADOT, *Eloge de la philosophie antique*, op. cit., p. 42.

³⁰⁰ Hadot insiste en este punto, lo que prueba la importancia que le concede: “Plus que tous les autres, les ouvrages philosophiques sont liés à l'oralité, parce que la philosophie Antique elle-même est, avant tout, orale.” P. HADOT, *Eloge de la philosophie antique*, op. cit., p. 44.

lectores impersonales, intercambiables, que buscan extraer de ella un conocimiento igualmente despersonalizado, la filosofía entendida como forma de vida, tal como se practicaba en la Antigüedad, estaba dirigida por lo general a individuos concretos. El maestro sabía de antemano quiénes iban escuchar su lección, su diatriba, su discurso. Conocía la dotación intelectual y cultural de su auditorio, porque generalmente se trataba de los miembros de su escuela. Conocía, igualmente, las razones por las que acudían a escucharle, y lo que esperaban extraer de sus enseñanzas:

Toutes ces productions philosophiques, même les œuvres systématiques, s'adressent non pas, comme les œuvres modernes, à tous les hommes, à un auditoire universel, mais en priorité au groupe formé par les membres de l'école, et elles sont souvent l'écho des problèmes soulevés par l'enseignement oral. Seules les œuvres de propagande s'adressent à un large public.³⁰¹

Esta estrecha relación entre maestro y discípulo implicaba, frente a la oralidad y a su carácter transformador del *éthos*, un tercer rasgo de la filosofía antigua, que es preciso señalar: su *reciprocidad*. Los problemas eran planteados generalmente por el maestro, pero la dirección que tomaban las discusiones sobre los diversos *tópoi* dependía tanto del discípulo como del maestro. Así, la enseñanza se adaptaba a quien la recibía, de un modo muy alejado a como se enseña hoy filosofía —y casi cualquier materia, sin tener en consideración las necesidades reales de los alumnos, su evolución, su individualidad, partiendo además de unos contenidos preestablecidos y, por lo general, invariables. Recuperar este sentido de la enseñanza es, sin duda, una urgente necesidad en el mundo de hoy, por lo que esta exigencia se convertirá en una de las líneas maestras de la articulación de la psicagogía que expondremos más adelante.

A menudo se oyen voces críticas que atribuyen el origen de que gran parte de los males de nuestra sociedad tienen su origen al *individualismo*. Sería preciso señalar, sin embargo, que se trata más de una *atomización* de la sociedad que de un auténtico

³⁰¹ P. HADOT, op. cit., p. 49.

individualismo. El átomo³⁰² que compone una porción de materia, si se me permite el símil, es indiferenciable de otro átomo y, como tal, sustituible. De igual modo, la despersonalización que afecta a las sociedades de masas hace que cada uno de los seres humanos que las componen sea más una parte de una maquinaria, un elemento que se define por su función como trabajador, como productor, como consumidor, que un auténtico individuo, es decir, un ser único y diferenciado del resto. No obstante, cuando Hadot realiza su “elogio” de Sócrates, uno de los rasgos que destaca del maestro del desaprender es su marcada *individualidad*. El esfuerzo socrático por constituir un *éthos* individual diferenciado del resto, consciente de sus anhelos y sus carencias, *atópico*, desubicado con respecto a las categorías sociales que dominaban en aquel entonces las relaciones entre los atenienses, lo convierte en una referencia inexcusable para todo trabajo de transformación del sí mismo.

*On pourrait dire que Socrate est le premier individu de l'histoire de la pensée occidentale.*³⁰³

Sócrates el maestro, Sócrates el modelo, Sócrates el Individuo. Ocultándose tras la máscara de su ironía, Sócrates desaparecía como individuo frente a su interlocutor, haciendo que este tuviera que ocupar él mismo y por su cuenta y riesgo, el lugar vacío dejado en el espacio dialógico. Con ello Sócrates legó a Occidente una vida doblemente paradójica. Escamoteando su vida a la historia, Sócrates se convertía en el espejo en que debía reflejarse todo ser humano que quisiera llegar a ser, él mismo, *individuo*. Sócrates es el *basános*, la piedra de toque que se utilizaba para comprobar la autenticidad de los metales preciosos, y que permite descubrir a sus interlocutores si su existencia es auténtica. El silencio que rodea la vida histórica de Sócrates intensifica su capacidad como modelo psicagógico, puesto que aquellos que se inspiran en él han de re-crear su existencia por sí mismos. Algunos estudiosos de la filosofía como forma de vida la han

³⁰² Para no entrar en detalles técnicos innecesarios, utilizaremos aquí la noción de átomo de la física clásica, desmontada por la física actual.

³⁰³ P. HADOT, “La figure de Socrate”, en *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, 1993, Albin Michel, p. 120. Este texto fue el objeto de una conferencia que Hadot impartió en 1974 con ese mismo título.

entendido como un género de existencia esteticista que persigue hacer de la propia vida una obra de arte inolvidable. Tal es el caso de Alexander Nehamas:

*Aquellos que practican el arte de vivir individualista necesitan ser inolvidables [...] Este género esteticista de arte de vivir prohíbe la imitación directa de modelos. ¿Por qué entonces Montaigne, Nietzsche y Foucault tienen un modelo? ¿Y por qué su modelo siempre es Sócrates? ¿Qué le permite a Sócrates ser capaz de jugar ese papel? La respuesta, de nuevo, la ofrece la ironía de Sócrates, por el silencio que envuelve su vida y su intimidad [...] Imitar a Sócrates, entonces, es crearse a uno mismo.*³⁰⁴

La relación de identidad que se establece entre Sócrates y su interlocutor es una relación *erótica*, pero tal como aparece en la descripción que hace Diotima en el *Banquete* platónico, Eros es indigente, hijo de Penía, la pobreza, la privación, porque sólo se desea aquello de lo que se carece. Sócrates nos enfrenta a nuestras carencias, nos hace querer ser lo que no somos, y para ello despierta en nosotros el deseo de la emulación. Pero Diotima nos muestra cómo salir de la indigencia, tal como hizo Penía, que al acostarse con Póros, la riqueza, concibió a Eros. Por eso la atracción erótica que despierta Sócrates nos abre la posibilidad de otra forma de existencia. Sócrates se convierte entonces en un intermediario entre los dioses y los hombres que impulsa la existencia humana hacia lo divino, haciéndonos perseguir aquello de lo que carecemos y que nos haría más perfectos. Eso es precisamente lo que define al *filo-sophós*.

Por otra parte, con su muerte igualmente ambigua, igualmente oscurecida tras el velo de la ironía, Sócrates ofrece a la Humanidad un tributo incomparable. Tras su abrupta y escenográfica desaparición, Sócrates lega a toda la filosofía venidera una interrogación silenciosa, que resuena en lo más hondo del pensamiento, incitando a la búsqueda de esa verdad que nos transforme, anticipando, en cierto modo, la verdad encarnada que los cristianos hallarán en Jesucristo. ¡Conócete a ti mismo! ¡Ocúpate de ti mismo! Sócrates adopta como propias las máximas del Oráculo de Delfos. En cierto sentido, al oráculo debe su dedicación a la filosofía. Como si el oráculo le hubiera transmitido todo el saber necesario en esos mandatos, Sócrates deja que ambos

³⁰⁴ A. NEHAMAS, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, publicado en castellano por Pre-textos, Valencia, 2005. La cita es de las páginas 25-26.

reverberen en sus diálogos como la expresión más pura y sintética de su enseñanza. No olvidemos que, tras conocer la proferencia oracular que lo señalaba como el más sabio de los griegos, Sócrates comprendió que toda su sabiduría se cifraba en el reconocimiento de su ignorancia y en su disposición a aprender. Esas dos actitudes, nada más y nada menos, constituyen la esencia de lo que Sócrates intenta generar en sus interlocutores mediante su método “mayéutico”: Si logro que alcances un conocimiento profundo de lo que eres, parece decirnos, el sincero reconocimiento de tu no-saber dará a luz en tu interior un profundo deseo de conocimiento que, de ser sincero, transformará para siempre toda tu existencia.

Muchos son los que, tratando de ocuparse de sí mismos, han comenzado por ocuparse de Sócrates, por reflejarse en sus *antienseñanzas*, por tratar de ocupar el lugar que él dejaba vacío. El uso de la máscara será un rasgo diferenciador entre algunos filósofos empeñados en mantener o recuperar el sentido psicagógico de la filosofía. Es inevitable pensar en Nietzsche. También Foucault fue un maestro del disfraz y el ocultamiento, como veremos más adelante. Søren Kierkegaard sintió como pocos la angustia de ser un Yo en el mundo. Ocultándose tras pseudónimos, desdoblándose en un *alter ego* con el que compartir su carga, Kierkegaard cruza su camino una y otra vez con el de Sócrates. Hadot analiza la relación entre el enmascaramiento en Kierkegaard y la ironía de Sócrates, y encuentra en la relación entre ambos una aplicación más del método socrático, diálogo ininterrumpido capaz de saltar el enorme vacío de más de dos milenios de duración, para establecer un contacto íntimo e intenso entre dos individuos que se crean y recrean a sí mismos de manera incesante. Ese método socrático encierra un impulso *ultragnoseológico*, capaz de enseñar sin transmitir enseñanza:

*Il s'agit de faire sentir au lecteur son erreur non pas en la réfutant [l'illusion] directement, mais en l'exposant de telle manière que son absurdité lui apparaisse clairement.*³⁰⁵

³⁰⁵ P. HADOT, “La figure de Socrate”, en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 108.

Kierkegaard, que llamaba a este método socrático “método de comunicación indirecta”, se identifica con el ateniense hasta el punto de considerarlo su único interlocutor, su único referente:

*Ô Socrate ! [...] Ton aventure est la mienne [...] Je suis seul. Ma seule analogie est Socrate. Ma tâche est une tâche socratique.*³⁰⁶

Como afirma el propio Kierkegaard, todo espíritu profundo necesita una máscara. Nietzsche proyectándose en Wagner y Schopenhauer, Foucault escribiendo su semblanza filosófica bajo pseudónimo o fundiendo su voz con la Sócrates en sus últimos cursos en el Collège de France, ilustran a la perfección el uso de la ironía socrática ante los otros, pero también ante uno mismo, como poderoso mecanismo de transformación del *éthos*.

Hadot imparte esta conferencia sobre Sócrates de la que venimos hablando en 1974. En esos años trabaja ya conscientemente en la elaboración de una forma de pensar la filosofía antigua que no abandonará hasta su muerte:

*Mais Plotin lui-même, et surtout Marc Aurèle, sur lequel j'ai commencé alors à donner des cours, m'ont conduit cette fois-ci à essayer de penser d'une manière plus générale ce que j'appelle le phénomène de la philosophie antique : phénomène justement au sens non seulement de phénomène spirituel, mais aussi de phénomène social, sociologique. J'essayais de me poser la question : qu'est-ce que c'était qu'un philosophe ? En quoi consistaient les écoles de philosophie ? C'est ainsi que j'ai été conduit à me représenter que la philosophie n'était pas une pure théorie, mais qu'elle était un mode de vie.*³⁰⁷

La filosofía es, antes que teoría, o al menos a la vez, un modo de vida. De hecho, las profundas investigaciones teóricas que desarrollaron los grandes filósofos de la Antigüedad como Platón o Aristóteles, cobraban sentido en su relación indisoluble con

³⁰⁶ Citado por Hadot en “La figure de Socrate”, op. cit., p. 108.

³⁰⁷ P. HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 69.

una actitud vital. *Bíos* y *lógos*, ya se ha señalado, eran inseparables, y por eso todo aquel que trataba, o trata todavía hoy, de vivir una vida filosófica, tenía que volver su mirada hacia Sócrates, quien hizo de la verdad una realización vital, frente al convencionalismo propio de los sofistas que intentaban monopolizar la atención de los atenienses que querían formarse como ciudadanos mejores. La verdad es algo que *se hace* a la vez que se descubre, y no puede limitarse a una formulación teórica de proposiciones con sentido, como diría Wittgenstein. Sócrates descubre el valor del *éthos* individual y trata de mostrárselo a sus conciudadanos mediante la armonía de sus palabras y sus obras. A pesar de ser un apasionado del diálogo³⁰⁸, quizás precisamente por serlo, Sócrates se esfuerza por mostrar los límites del lenguaje, denunciando los excesos de las enseñanzas sofísticas, una de cuyas prácticas habituales era la de los *díssoi lógoi*, los discursos dobles que trataban de proveer al aprendiz de una serie de recursos lógico-retóricos que le permitieran imponer su opinión como verdadera mediante el convencimiento basado en el uso lógico del lenguaje. Pero si la verdad es algo que requiere de un *éthos* particular para mostrarse en el mundo, el trabajo del amante de la sabiduría no puede limitarse al *theoréin*. El cuidado de sí mismo se convierte en una prioridad para el filósofo, el individuo se convierte en la materia básica sobre la que debe ejercerse la acción de la filosofía:

*L'individu est ainsi remis en question dans les fondements mêmes de son action, il prend conscience du problème vivant qu'il est lui-même pour lui-même.*³⁰⁹

Esta inversión de valores que Sócrates lleva a cabo, lejos de ser mero egoísmo, supone un paso adelante en la problematización del individuo como sujeto. Será en este sentido en el que Michel Foucault revisitará las obras de Platón, de Eurípides, de los estoicos, para encontrar el nudo gordiano en el que se entrelazan de manera inconsútil los tres temas principales que le obsesionaron a lo largo de su intensa vida de investigador: el lenguaje, el poder, el sujeto. Más adelante nos ocuparemos con detenimiento del modo en que Foucault vuelve su mirada a Sócrates. En opinión de

³⁰⁸ « Socrate, il est vrai, est un passionné de la parole et du dialogue. Mais c'est qu'il veut tout aussi passionnément montrer les limites du langage. » En "La figure de Socrate", *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 115.

³⁰⁹ Op. cit., p. 116.

Hadot, esta consideración del cuidado de sí que Sócrates plantea a sus conciudadanos sólo puede llevarse a efecto mediante mecanismos de transformación del *éthos*, que serán el punto de partida de una larguísima tradición filosófica basada en la realización de *ejercicios espirituales*:

*Socrate n'a pas de système à enseigner. Sa philosophie est toute entière exercice spirituel, nouveau mode de vie, réflexion active, conscience vivante.*³¹⁰

Es evidente que en este momento Hadot ha encontrado su forma tan característica e influyente de leer la filosofía antigua. Apenas tres años más tarde publicará el importantísimo artículo “Exercices spirituels”, punto de partida de sus intensas investigaciones sobre el estoicismo, el epicureísmo, el cristianismo primitivo, e incluso sobre la filosofía moderna y contemporánea.

³¹⁰ Op. cit., p.118.

III.6. Pertenencia al cosmos y ejercicios espirituales

Mientras estudiaba el neoplatonismo y, concretamente, la obra de Plotino, Hadot entró en contacto, como ya vimos, con una forma de misticismo en la que el *yo* se trasciende a sí mismo para alcanzar un contacto estrecho, una identificación profunda con el Uno, con lo Absoluto, con Dios. En el neoplatonismo de Plotino, heredero de la filosofía platónica, cada grado de la realidad sólo se puede explicar a partir del grado inmediatamente superior, de manera que la unidad del cuerpo no puede entenderse sin la del alma, la vida del alma sin la vida del Intelecto, y así progresivamente hasta alcanzar el Principio divino y absoluto³¹¹. De este modo, el *yo* humano no está separado del modelo eterno del *yo* que existe en la mente divina: « Ce vrai moi, ce moi en Dieu, nous est intérieur. »³¹² Somos siempre en la mente divina. No obstante, Plotino no pretende alcanzar, mediante el ejercicio de su filosofía, una superación del *yo* que anule la individualidad de la personalidad humana. « L'expérience plotinienne, tout au contraire, nous révèle que notre identité personnelle suppose un absolu indicible dont elle est à la fois l'émanation et l'expression. »³¹³ Tal como explica Hadot, en Plotino hay dos vías que preparan el alma para alcanzar esta experiencia: una *vía cognitiva* en la que, mediante el estudio de la teología negativa se llega a alcanzar la comprensión del Uno absoluto, y una *vía práctica* « qui est le vrai chemin et qui mène concrètement à l'expérience. »³¹⁴ En Plotino, la filosofía se muestra al mismo tiempo como discurso y como forma de vida, pues mediante ambos caminos el alma se acerca a su identificación

³¹¹ Esta consideración del mundo como una “escala de los seres” que emana del Principio absoluto hasta alcanzar las criaturas más insignificantes, dejará una intensa huella en muchos padres de la Iglesia, en especial en San Agustín, e influirá profundamente en la imagen que el cristianismo medieval se formará de la realidad, basándose para ello en la filosofía platónica y aristotélica tamizada por las lecturas neoplatónicas. Una magnífica introducción al tema, concisa pero bien argumentada, puede encontrarse en J. WEINBERG, *Breve historia de la filosofía medieval*, Cátedra, Madrid, 1998. En la introducción de la obra Weinberg hace un ilustrativo repaso de las obras y los autores conocidos y estudiados por la filosofía medieval, esclareciendo así las raíces de la teología dominante desde los padres de la Iglesia. En relación con la mística plotiniana afirma: “La reunión definitiva del alma individual con su Fuente Primera se alcanza en el éxtasis o experiencia mística.” Op. cit., p. 30. Un análisis más pormenorizado de la influencia neoplatónica y plotiniana en la Patrística puede encontrarse en E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1995, capítulo II, II, “El platonismo latino del siglo IV”, pp. 113-136.

³¹² P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, op. cit., p. 31.

³¹³ Op. cit., p. 44.

³¹⁴ P. HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 128.

con Dios. En definitiva, en el autor de las *Eneadas* la filosofía tiene como finalidad preparar al alma para la experiencia mística. Así, aunque Hadot encuentra ya en Plotino esa doble vertiente de la filosofía como *discurso filosófico* y como *forma de vida*, la experiencia mística plotiniana, al igual que la cristiana deudora de aquella, no parece satisfacer al pensador parisino. Como ya vimos, su vivencia más profunda, que él mismo denominaba “sentimiento oceánico”, y que experimentó en varias ocasiones desde su juventud convirtiéndose en el motor de su vocación filosófica, era « assez différent de l'expérience mystique, par exemple chrétienne ou plotinienne. »³¹⁵ Ya se ha hablado de su alejamiento respecto del misticismo neoplatónico y cristiano, si bien es conveniente detenerse durante un instante en la experiencia del “sentimiento oceánico” de Hadot. En ella, la superación del yo no se da en una forma de unión con el Absoluto que intensifica la individualidad hasta identificarla con el Uno, lo que Hadot denomina tendencia a la personalización³¹⁶. En el “sentimiento oceánico” tal como lo experimenta Hadot, el yo se trasciende para convertirse en parte de una Naturaleza, de un Universo cuya grandeza engloba la propia individualidad. Podemos decir que Hadot siempre experimentó un fuerte impulso a trascender la vida individual que lo llevó a estudiar filosofía, concretamente la filosofía neoplatónica y su relación con el cristianismo. Sin embargo, ese impulso se modula en nuestro pensador en una forma “naturalista”, antes que “personalista”, vinculada fuertemente a una valoración intensa de lo cotidiano, del instante presente cuya manifestación poética Hadot encontró en Goethe y en Wittgenstein: « La vie quotidienne elle-même, notamment dans les relations que nous avons avec les autres hommes, peut être chargée d'une valeur mystique ou tout au moins sacré. »³¹⁷ Por si ello no fuera suficiente, Hadot consideraba el modo de vida plotiniano alejado de nuestra realidad, difícil de realizar en el presente. Es, por tanto, fácil de comprender por qué Hadot, en el momento de repensar el fenómeno de la filosofía antigua en su doble vertiente de *discurso filosófico* y de *forma de vida*, se inclina a adoptar una perspectiva predominantemente estoica, convirtiendo a la escuela creada por Zenón de Citio en el núcleo de sus investigaciones de los años setenta y ochenta. Entre las “actitudes filosóficas” universales o, al menos, transhistóricas y transculturales

³¹⁵ Op. cit., p. 130

³¹⁶ Op. cit., p. 131.

³¹⁷ Op. cit., p. 137.

de las que Hadot habla en diversas ocasiones³¹⁸, no cabe duda que la que más parece ajustarse a su propia personalidad, a sus inquietudes y anhelos filosóficos, es la actitud estoica:

*D'une manière générale, j'aurais tendance personnellement à me représenter le choix philosophique fondamental, donc l'effort vers la sagesse, comme un dépassement du moi partial, partiel, égocentrique, égoïste, pour atteindre au niveau d'un moi supérieur qui voit toutes choses, dans la perspective de l'universalité et de la totalité, qui prend conscience de lui-même comme partie du cosmos, qui embrasse alors la totalité des choses.*³¹⁹

Así pues, la interpretación que hace Hadot de la filosofía como forma de vida basada en los ejercicios espirituales, implica una *modulación cósmica de la psicagogía*.

Actualidad de los ejercicios espirituales

¿Cómo vivir filosóficamente nuestro presente? ¿Qué sentido pueden tener los ejercicios espirituales en la actualidad? ¿Cómo hacer que la filosofía, actividad fundamentalmente académica en nuestras sociedades del conocimiento, traspase el umbral de la universidad para incorporarse al mundo de la vida diaria?

La modulación cósmica de la psicagogía posee un sentido definido e intenso en la vida y la obra de Pierre Hadot. No obstante, es difícil imaginar de qué modo una experiencia como el “sentimiento oceánico” puede convertirse en objeto de enseñanza o

³¹⁸ Con una alusión a esas actitudes filosóficas concluye Hadot su gran obra *¿Qué es la filosofía antigua?*: “Acaso haya que decir que las elecciones de vida que describimos, las de Sócrates, de Pirrón, de Epicuro, de los estoicos, de los cínicos, de los escépticos, correspondan a especies de modelos constantes y universales que se encuentran bajo las formas propias de cada civilización en los diferentes campos culturales de la humanidad”. Op. cit., p. 302. Véase también *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 118 y p. 228.

³¹⁹ P. HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit, p. 142.

de aprendizaje. Perteneciente al límite del lenguaje, a lo inefable de que hablaba Wittgenstein, el “sentimiento oceánico” parece transformarse en una postal cargada de sensiblería al tratar de describirlo. Tal vez, sólo el lenguaje poético permite un acercamiento profundo a este tipo de experiencia. Pero si difícil es transmitirlo en su sincera desnudez, en su abismática interioridad, se antoja poco menos que imposible tratar de despertarlo en el otro, en el discípulo, en el interlocutor, sin caer en una forma de fanatismo casi místico que lo desposeería por completo de su vívida inmediatez. Por ello, quien no haya experimentado nunca ese “sentimiento oceánico” o, más aún, quien no crea en su existencia, se preguntará con razón qué otro sentido puede poseer la filosofía entendida como forma de vida tal como la expone Hadot.

Conscientes de esta dificultad, algunos de los más cercanos interlocutores de Hadot han tratado de encontrar un campo de aplicabilidad más amplio para la obra del filósofo parisino y para sus métodos de lectura de las obras de los grandes pensadores de la tradición de la filosofía entendida como forma de vida. En 2007, el Centre international d'étude de la philosophie contemporaine (CIEPFC) organizó un coloquio en torno a la figura de Pierre Hadot, celebrado en la École normale supérieure el 1 de junio de dicho año. Además de contar con la presencia del propio Hadot, quien a sus 85 años demostró conservar una lucidez admirable, el coloquio reunió a especialistas en su obra de la talla de Arnold I. Davidson, Frédéric Worms, Jean-François Balaudé o Sandra Laugier, entre otros, cuyos nombres recorren las notas al pie de las páginas de la presente tesis, por tratarse de investigadores interesados en la lectura de la filosofía como una forma de vida, razón por la cual muchos de ellos también son profundos conocedores de la obra del Foucault de los años ochenta. La publicación resultante de este coloquio fue editada en 2010 por las Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure con el título *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*. En la introducción del libro, Arnold I. Davidson y Frédéric Worms destacan la importancia de la *lectura* en la obra de Hadot, haciendo de sus métodos de trabajo como filólogo y como historiador el hilo conductor del coloquio. En la lectura encuentran los participantes en el evento el terreno más fértil en el que continuar la labor iniciada por el maestro, el ámbito de la experiencia personal en el que aplicar con mayor rendimiento la concepción de la filosofía antigua defendida por Hadot. Si la filosofía contemporánea se ha alejado del sentido que poseía en la Antigüedad como forma de vida, ello se debe en buena medida, nos dice Davidson, al

modo en que se *lee* filosofía en la universidad, lectura a la que llama, siguiendo a Stanley Cavell, una lectura *egocéntrica* del texto. Davidson cita a Cavell para caracterizar este tipo de relación con las obras:

*Le philosophe semble incapable d'aller très loin sans critiquer son passé, de même que l'art ne peut avancer sans l'imiter ou la science sans le récapituler. Et rien de plus pénible que ces démonstrations répétées –reproductibles à la demande par n'importe quel étudiant de bon niveau- de la manière dont Descartes s'est trompé à propos du rêve, Locke à propos de la vérité, Berkeley à propos de Dieu, Kant sur les choses en soi ou sur la valeur morale, Hegel sur la « logique » et Mill sur le « désirable », etc., ou de la manière dont Berkeley a mal compris Locke, Kant mal compris Hume, Mill rien compris à Kant, tout le monde a mal compris Mill, etc.*³²⁰

La lectura *egocéntrica* convierte al lector en el punto de partida y de llegada del texto, haciendo de éste un vehículo mediante el que dar voz a las inquietudes, las creencias y los anhelos del propio sujeto que lee. Así entendida, la filosofía se transforma en un campo de batalla de *egos* que tratan de demostrar su superior conocimiento de un autor, de una idea, de un momento histórico, haciendo valer su condición de *especialistas*, de profesores o de catedráticos. Sócrates, Descartes o Hegel quedan reducidos a alimento de voraces rapaces académicas que se disputan un pedacito de la gloria de ser los primeros en leer un fragmento de determinada manera, en descubrir un engaño o un error, en traducir del modo “adecuado” un término. Hadot, por su parte, propone una forma de lectura basada en la *objetividad*, en un desprenderse de uno mismo que presupone abandonar los propios prejuicios y estar dispuesto a ser transformado por la lectura. El texto deviene así el lugar de confluencia de autor y lector, el nexo de unión de experiencias vitales que han de producir una auténtica transformación del sujeto que lee, convirtiendo la lectura en un ejercicio espiritual:

³²⁰ A. I. DAVIDSON y F. WORMS, (directores), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Éditions Rue D'Ulm, París, 2010, p. 10.

*C'est une attitude à la fois épistémologique et éthique, une manière de lire et de vivre, précisément l'attitude à laquelle vise Hadot. Écouter, apprendre, s'exercer –ce sont les activités philosophiques de Pierre Hadot.*³²¹

En su introducción a la obra, Worms va todavía más lejos, afirmando que la tesis que unifica toda la obra de Pierre Hadot puede sintetizarse así:

*Une seule et même erreur nous empêche de vivre et de lire, un seul et même effort nous est nécessaire pour lire, mais aussi pour vivre.*³²²

El esfuerzo que nos exige Hadot consiste en comprender que un texto de filosofía no sólo nos confronta con un contenido o un saber, sino con nosotros mismos y con la naturaleza, con un modo de vida. Desconocer que la filosofía es una forma de vida, nos dice Worms, es sólo una parte del error que cometemos habitualmente al enfrentarnos a los textos de los filósofos. La otra parte consiste en olvidar que la filosofía como experiencia es también *escritura* que testimonia un trabajo sobre uno mismo que se transmite a los otros, « tissant ainsi, entre les singularités de celui qui écrit et de celui qui lit, la trame de la culture et de l'histoire »³²³. ¿Cómo debemos leer? Hadot es tajante al respecto:

*Nous passons notre vie à « lire », mais nous ne savons plus lire, c'est-à-dire nous arrêter, nous libérer de nos soucis, revenir à nous-mêmes, laisser de côté nos recherches de subtilité et d'originalité, méditer calmement, ruminer, laisser les textes nous parler.*³²⁴

³²¹ Op. cit., p. 12.

³²² Op. cit., p. 13.

³²³ Op. cit., p. 14.

³²⁴ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 73-74.

Sólo si leemos de este modo la lectura podrá convertirse en un ejercicio espiritual que nos permita superar nuestra individualidad y alcanzar esa conexión con el Todo que, como vimos, caracteriza la forma de vida que trata de llevar a cabo Hadot, inspirado en el modelo del estoicismo antiguo. Es necesario superar el “conflicto de vanidades”, como dice Worms, y olvidarse de las figuras del “autor”, el “exégeta”, para concentrarse en la creación de un verdadero “arte de leer”, cuyo método tendría como reglas fundamentales no olvidar que la filosofía como forma de vida implica también la necesidad de leer, y que esa lectura debe desprenderse de esa relación de vanidades de que hablábamos, y reencontrar « le souci de vivre dans la structure du discours, et en même temps l’exercice de la pensée dans le souci de vivre. »³²⁵

Para Worms, lo que tienen en común “leer” y “vivir” es el propio *apprendre* en su doble sentido –intraducible en castellano- de prueba y de enseñanza, de *experiencia* de sí y del mundo, de aprendizaje de la vida. Se trata de una *expérience relationnelle*, dice Worms. El siguiente pasaje, nuevamente intraducible, nos permite conectar de una vez por todas la experiencia de la filosofía como forma de vida, la lectura filosófica y la modulación cósmica de la psicagogía:

*Apprendre à vivre, comme apprendre à lire, c’est apprendre que la vie est une relation à soi et à Tout, dans laquelle prend place (ou qui prend place dans) la relation entre les hommes, en visant à la libérer de tout ce qui la masque et la referme à elle-même, à soi et au monde.*³²⁶

Tal vez la afirmación de Worms de que « Pierre Hadot apparaît alors, à tous égards, comme l’une des figures majeures de la philosophie contemporaine »³²⁷ pueda parecer excesiva, pero no cabe duda de que su obra permite un acercamiento renovado a la filosofía como forma de vida que abre importantes posibilidades a la filosofía de la educación, al conectar los conceptos de ejercicio espiritual -que puede vincularse sin

³²⁵ F. WORMS, en *Pierre Hadot, l’enseignement des antiques, l’enseignement des modernes*, op. cit., p. 15.

³²⁶ Op. cit., p. 16.

³²⁷ Op. cit., p. 16.

demasiada distorsión al de *experiencia* en educación- y de educación como conversación intergeneracional.

La lectura se convierte en Hadot en un ejercicio espiritual que nos permite acceder al sentido, oculto por la distancia y los prejuicios, de la obra de los filósofos antiguos. Esta actitud vital, no obstante, se muestra igualmente necesaria para poder llevar a cabo una lectura que nos transforme a nosotros mismos cuando leemos autores más próximos a nuestro presente. Este ejercicio espiritual tiene como objetivo fundamental alcanzar una forma de *objetividad* que nos permita desembarazarnos de nuestros prejuicios y de nuestra perspectiva limitada, para acceder a una forma de relación con el Todo más elevada:

*Les savants qui ont le rare courage de reconnaître qu'ils se sont trompés dans tel cas particulier ou qui essayent de ne pas se laisser influencer par leurs propres préjugés, font un véritable exercice spirituel de détachement de soi-même. Disons que l'objectivité est une vertu, d'ailleurs très difficile à pratiquer. Il faut se défaire de la partialité du moi individuel et passionné pour se hausser à l'universalité du moi rationnel.*³²⁸

Así entendida, la objetividad no es sólo, ni principalmente, una exigencia metódica propia del quehacer científico del filólogo o del historiador. Esta objetividad de que habla Hadot nos transforma, nos lleva más allá de nosotros mismos por cuanto exige la renuncia a lo que de subjetivo y limitador hay en nuestro interior, preparándonos para acceder a un nivel de la conciencia más elevado, que nos conecta con la universalidad de nuestro “yo racional”, tal como dice el texto que acabamos de citar. No cabe duda de que el planteamiento hadotiano de la lectura como ejercicio espiritual conecta con la fuerte impronta estoica de su pensamiento, constituyendo ese “yo racional” un modo de conexión con el *lógos* universal, con el orden del mundo, con el Todo, que nos permitiría acceder al sentimiento oceánico de que antes hablábamos. En este sentido, los ejercicios espirituales, comprendidos como medio de transformación del sujeto que los practica, conservarían plena actualidad, hallando su lugar entre las prácticas habituales asociadas a la enseñanza universitaria. Incluso, dice

³²⁸ P. HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 116.

Hadot aludiendo a su mujer Ilsetraut, los comentarios de textos podrían tener ese valor de ejercicio espiritual y, aspecto a tener muy en cuenta, producirían su efecto tanto en el maestro como en los discípulos. La psicagogía que ejerce el profesor de filosofía, incluso en el ámbito meramente académico, convierte la relación maestro-discípulo en una ocasión para desarrollar esta forma de ejercicio espiritual, y ello a pesar de que, en principio, la universidad, como vimos en el capítulo I, parece el lugar donde muere la filosofía como forma de vida:

*Pour le philosophe actuel, il est évident que c'est chez lui ou dans la vie courante qu'il peut éventuellement pratiquer des exercices spirituels. Apparemment l'enseignement universitaire, destiné à préparer aux examens, ne peut avoir de valeur psychagogique.*³²⁹

Así pues, la universidad supondría, por su propia estructura institucional orientada desde la Edad Media a la consecución de un grado a través del instrumento del examen, el lugar de la desaparición de la relación psicagógica. A pesar de ello, Hadot cree que es posible devolver cierto espacio para la filosofía como forma de vida en el interior de las aulas universitarias, mediante la práctica de la “lectura científica”, esa forma de lectura que, hemos visto, permite al individuo elevarse al punto de vista del *lógos*:

*C'est donc cette lecture scientifique, qui est elle-même un choix éthique, qui permet dans l'enseignement universitaire de lire des textes qui pourront avoir une valeur formatrice.*³³⁰

Hadot insiste en que, practicando la lectura científica así entendida, es más quien enseña que quien aprende el que practica un ejercicio espiritual, pues sólo podrá desarrollar dicha práctica tras realizar un trabajo de sí sobre sí mismo. Ni que decir tiene

³²⁹ A. I. DAVIDSON y F. WORMS, *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, op. cit., p. 29.

³³⁰ Op. cit., p. 30.

que la objetividad de la lectura, el “punto de vista de Sirio” de que habla Hadot, se opone frontalmente al supuesto hermenéutico, defendido ya por el propio Nietzsche y cuyo máximo exponente en el siglo pasado fue Hans Georg Gadamer, según el cual un texto no tiene una significación fija, una única lectura posible, sino un conjunto variable de interpretaciones que dependerá de aspectos como el tiempo histórico, la cultura o, incluso, la pertenencia a determinada clase social, por citar sólo algunos de ellos. Hadot confiesa su hostilidad a esta postura, cuyo fundamento metafísico, tal como lo encontramos en Nietzsche, quiebra el orden de la realidad: destruido el orden del mundo, anulado el sentido trascendente del Todo, desaparecida la Verdad, la única lectura posible de la realidad y, con ella, de los textos, es la lectura hermenéutica, ese baile de máscaras de que hablaba Nietzsche.

Por lo demás, continúa Hadot, « il ne faut pas avoir la hantise des exercices spirituels. Ils sont bons dans les circonstances où en a besoin, pour retrouver la sérénité par exemple, ou pour prendre conscience du sérieux de la vie. »³³¹ Considerados un instrumento de ayuda existencial, los ejercicios espirituales mantienen su actualidad y recobran gran parte de su fuerza y su significación originales. Recurrir a un ejercicio espiritual como la lectura puede convertirse en una forma de relación terapéutica con uno mismo, sentido que ya poseyó la filosofía en la Antigüedad, como muestra Martha C. Nussbaum en su lectura de la filosofía helenística, lectura a partir de la cual podría dibujarse una *modulación terapéutica de la psicagogía*:

*Todas las escuelas helenísticas de Grecia y Roma –epicúreos, escépticos y estoicos– concibieron la filosofía como un medio para afrontar las dificultades más penosas de la vida humana. Veían al filósofo como un médico compasivo cuyas artes podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano. Practicaban la filosofía no como una técnica intelectual elitista dedicada a la exhibición de la inteligencia, sino como un arte comprometido cuyo fin era luchar contra la desdicha humana.*³³²

³³¹ Op. cit., p 31.

³³² M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 21-22. Véase todo el capítulo 1, “Argumentos terapéuticos”, pp. 33-73, para un análisis de las escuelas helenísticas como formas de “filosofía moral médica”.

Buena parte de la popularidad que está recobrando la filosofía como forma de vida en las últimas décadas se debe a su presentación como una tercera vía entre la pura reflexión teórica y la práctica psicológica y psiquiátrica. Ejemplos de ello son algunas obras que han cosechado un importante éxito de ventas para tratarse de obras de filosofía, como el libro de Alain de Botton, *The Consolations of Philosophy* publicado en 2001, o el de Roger-Pol Droit, *Vivre aujourd'hui. Avec Socrate, Épicure, Sénèque et tous les autres*, aparecido en 2010.

En cualquier caso, la lectura y la escritura no pueden transformarse en auténticos ejercicios espirituales por sí solas. El objetivo último de dichos ejercicios ha de ser, como ya lo fue desde Sócrates, vivir una vida filosófica:

*Mais de même que le philosophe ne doit pas se contenter de discourir, il ne doit pas non plus se contenter de lire. Et c'est alors que nous retrouvons la philosophie comme vie.*³³³

Vivir filosóficamente implica, pues, algo más que la actividad teórica y abstracta del quehacer filosófico tal como se entiende en nuestros días³³⁴. La lectura y la escritura, por sí mismas, no bastan para llevar a cabo una vida filosófica. Ni siquiera el diálogo filosófico de raigambre socrática convierte a quien lo practica en verdadero filósofo, y así lo entendieron quienes primero desarrollaron un modo de vida filosófico, Sócrates y sus seguidores y discípulos³³⁵. La vida filosófica es un *modo de ser* que persigue, en Hadot, una toma de conciencia del valor del instante presente que conecte al individuo con el orden superior del Todo³³⁶.

³³³ Op. cit., p. 34.

³³⁴ « C'est probablement une erreur sur la nature de la philosophie antique (sinon de la philosophie en général) que de considérer que sa principale caractéristique est l'abstraction. Car la philosophie antique, au moins à partir des sophistes et de Socrate, se propose en priorité de former des hommes et de transformer des âmes. » P. HADOT, *Discourse et mode de vie philosophique*, op. cit., p. 123.

³³⁵ « [...] la vraie philosophie n'est ni un discours oral, ni un discours écrit, mais une manière d'être : philosopher ne consiste pas à parler ou à écrire, mais à être. » Op. cit., p. 125.

³³⁶ Como para Goethe, para Hadot “solamente gracias a [la] toma de conciencia del valor del presente puede la vida reencontrar su dignidad y su nobleza.” P. HADOT, *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Siruela, Madrid, 2010.

El camino hacia una formación verdaderamente filosófica de los hombres, hacia una transformación del *éthos* propiciada por la relación psicagógica entre maestro y discípulo, hacia una educación *ethopoiética*, parece comenzar con una nueva comprensión de la filosofía que, basada en una relectura de la historia de la disciplina, nos permita reubicarnos en relación con nuestro presente y con el modo en que empleamos el pensamiento³³⁷. Es en la comprensión de la filosofía a través de su historia donde se juega el uso del pensamiento que lleva a cabo cada época. El modo en el que se lee y se enseña la historia de la filosofía determina en gran medida el modo en que se educa en el pensamiento y en su ejercicio. Por ello, no es de extrañar que el ritmo de crecimiento o decrecimiento experimentado por la filosofía como forma de vida, desde Sócrates a Hadot o a Foucault, se haya acompasado a menudo con las modas historiográficas:

*Hadot précise que la transition entre les deux modèles métaphilosophiques s'est opérée dans la scolastique médiévale. Cette dernière a irréparablement marqué le divorce entre manière de vie et philosophie en assignant à la religion chrétienne le rôle de seul légitime modus vivendi et à la philosophie celui d'ancilla theologiae, vouée à la spéculation abstraite. Cette division des tâches s'est ensuite transmise à l'âge moderne et a conservé sa validité même après l'émancipation du discours philosophique de la théologie.*³³⁸

No debe suponerse que lo que está en juego en la obra de Hadot es únicamente una concepción historiográfica sobre la filosofía. No se trata sólo de qué es o qué debería ser la filosofía, de cómo la leemos, la interpretamos o la enseñamos. La filosofía de la educación, en su doble vertiente de disciplina teórica y aplicada, pretende comprender a un tiempo la naturaleza de la relación pedagógica y el método que ha de guiarla. Pero la reflexión sobre la educación y sobre su ejercicio no puede llevarse a cabo con la seriedad necesaria sin establecer previamente el sentido más amplio del

³³⁷ « Le retour sur le passé de la philosophie, tel que l'effectue Pierre Hadot, conduit ainsi à modifier rétroactivement notre rapport contemporain à la philosophie. » J. F. BALLAUDÉ, « Rétroaction philosophique : Pierre Hadot, les anciens et les contemporaines », en *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, op. cit., p. 43.

³³⁸ B. CARNEVALI, « Le moi ineffaçable : exercices spirituels et philosophie moderne », en *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, op. cit., p. 47.

pensar y su relación con el ser del mundo y del hombre. Así, la concepción de la filosofía imperante en una sociedad dada extenderá su influjo sobre el modo de pensar, enseñar y hacer de dicha sociedad, desbordando los estrechos márgenes de las facultades para derramarse inadvertidamente sobre el conjunto de la vida cultural y científica. Si se admite que filosofía y educación no pueden existir una sin la otra, se advierte que una comprensión del quehacer filosófico como teoría conducirá inexorablemente a una forma de educación tecnocrática y economicista en la que la vida como experiencia quedará relegada a los márgenes de la relación pedagógica. Sin duda, ese ha sido el caso a lo largo de la modernidad:

*L'idée de philosophie qui triomphe dans la modernité, et qui inspire nos institutions pédagogiques et la discipline académique, est celle d'un discours théorique, un système de connaissances logiquement cohérent et argumenté, mais autonome et indépendant des exigences concrètes de la vie.*³³⁹

Tanto si se aceptan sus presupuestos cosmológicos como si se rechaza la existencia de un orden superior al individuo, la obra de Hadot abre un nuevo camino a la comprensión de la filosofía, de su historia, de su enseñanza y su aprendizaje, y del modo en que nos ayuda a situarnos en relación con nuestra propia existencia, la de los otros y la del mundo. La filosofía como forma de vida no es el fruto de una dedicación académica concreta; tampoco es simple apostura ni promesa de salvación. Antes bien, es la constatación de que pensar implica un modo de ser. Decía Heidegger que “toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta – en cuanto tal- está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella.”³⁴⁰ Como los interlocutores de Sócrates, al preguntarnos por la educación y, a raíz de esa pregunta inicial, interrogarnos sobre el preguntar mismo, sobre la actividad filosófica, terminamos por darnos cuenta de que debemos dar explicaciones sobre nosotros mismos, sobre nuestro propio género de vida y sobre toda nuestra existencia anterior.

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ M. HEIDEGGER, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 93.

Capítulo IV

*En la encrucijada. Esbozo de una
relación: Foucault y Hadot.*

IV.1. Foucault y Hadot

Qui sommes-nous à l'heure qu'il est ? Quel est donc ce moment si fragile dont nous ne pouvons détacher notre identité et qui l'importera avec lui ?

Michel Foucault, *Pour une morale de l'inconfort*³⁴¹

³⁴¹ M. FOUCAULT, « Pour une morale de l'inconfort », en *Dits et écrits*, Gallimard, 2001, vol. 2, p. 783.

Este capítulo trata de cerner uno de esos frágiles momentos que pueden transformarnos y arrastrarnos lejos, más allá de nuestra identidad supuesta. Foucault insistía frecuentemente en que la finalidad de sus investigaciones era hacerle llegar a ser otro, descubrirle nuevos modos de ser³⁴². El período de la obra foucaultiana de que se ocupa esta tesis esconde tras su compleja gestación un importante cambio de orientación en sus investigaciones, en la temática estudiada, en la relación con la filosofía, en el estilo de la escritura... ¿En el trato de Foucault con su vida, su enfermedad y su muerte? Tal vez. En cualquier caso, no basta con una lectura lineal que, simplemente, pretenda perseguir el recorrido de determinadas temáticas en el intrincado pensamiento foucaultiano. Si, en líneas generales, se defiende aquí la existencia de una continuidad, oculta o no, a lo largo de toda la vida y la obra filosófica de Foucault³⁴³, no por ello podemos ignorar el carácter proteico de las evoluciones del francés. Su apasionamiento como filósofo, como creador de “ficciones” históricas, como crítico del presente, lo llevaba a emplearse a fondo en cada empresa, con la intensidad y la expectación de quien se juega su identidad en la tarea. El “retorno a los griegos” de Foucault, por simplificar el problema utilizando una vez más esa tan traída y llevada etiqueta, el cambio de orientación de sus investigaciones que lo llevará a reformular el vasto proyecto de la *Histoire de la sexualité*, se produce a comienzos de los años ochenta como consecuencia de un inextricable cúmulo de circunstancias, entre las que cabría señalar, sólo como hipótesis, su relación personal y académica con Paul Veyne, quizás

³⁴² Al hablar del cambio de rumbo del proyecto de la *Histoire de la sexualité*, Foucault explica las razones que lo motivaron: « Quant au motif qui m’a poussé, il était fort simple [...] C’est la curiosité, -la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d’être pratiquée avec un peu d’obstination : non pas celle qui cherche à s’assimiler ce qu’il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que vaudrait l’acharnement du savoir s’il ne devait assurer que l’acquisition des connaissances, et non pas, d’une certaine façon et autant que faire se peut, l’égarement de celui qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu’on ne pense et percevoir autrement qu’on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir [...] qu’est-ce donc que la philosophie aujourd’hui –je veux dire l’activité philosophique- si elle n’est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu’on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement ? » M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. L’usage de plaisirs*, Gallimard, 1984, pp. 15-16. Foucault insiste en repetidas ocasiones en esta necesidad de llegar a ser otro distinto del que se es, no sólo en relación con la transformación de su último gran proyecto, sino por lo que atañe a toda su actividad. En una entrevista, preguntado por las múltiples y a veces incompatibles etiquetas bajo las que se le situaba, Foucault respondió: « Je ne pense qu’il soit nécessaire de savoir exactement qui je suis. Ce qui fait l’intérêt principal de la vie et du travail est qu’ils vous permettent de devenir quelqu’un de différent de ce que vous étiez au départ. » M. FOUCAULT, « Truth, Power, Self », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1596.

³⁴³ Véase la nota al pie nº26 del capítulo 1.

su decepción tras los acontecimientos acaecidos en Irán, en los que Foucault había puesto sus esperanzas y su energía, para acabar decepcionado, la trágica muerte de Roland Barthes y la muerte-acontecimiento de Jean-Paul Sartre, la dificultad de conciliar su vida privada de homosexual transgresor con su estatus de erudito académico, quién sabe hasta qué punto el contagio de SIDA³⁴⁴... No obstante, desde el punto de vista estrictamente teórico, un nombre y un encuentro parecen tener una relevancia especial a la hora de explicar la irrupción de la ética grecorromana en el universo discursivo de Foucault. Se trata de Pierre Hadot y sus *Exercices spirituels*.

Si escribiéramos en un buscador de Internet los nombres de Foucault y Hadot, nos encontraríamos con miles de páginas en las que se los menciona conjuntamente. Enciclopedias digitales, artículos especializados, reseñas biográficas, entradas personales en blogs de filosofía, bibliografías, páginas de venta de editoriales... La lista sería interminable, la información recabada inabarcable y, como casi siempre en las búsquedas internáuticas, el trabajo de selección, la lectura y la contrastación de dicha información, extenuante y, quizás, infructuoso. Sin embargo, lo que hoy puede parecer moneda común era en su origen poco más que una alusión, un guiño, un encuentro casual. Si nos limitamos a las referencias cruzadas que hacen uno y otro, apenas tendremos un par de decenas de encuentros sobre el papel, la mayoría de ellos de parte de Hadot. En su diccionario de Foucault, *El vocabulario de Michel Foucault*, Edgardo Castro dedica una entrada a Pierre Hadot:

HADOT, PIERRE, (1922-). En la redacción de los volúmenes II y III de *Histoire de la sexualité*, Foucault contó con los consejos valiosísimos de P. Hadot. En efecto, Foucault debía afrontar un dominio en el que no era un especialista (HS2, 14). También la presencia de Pierre Hadot es significativa en *L'Herméneutique du sujet*. Foucault se interesa particularmente en la obra de Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981). Foucault, como Pierre Hadot, considera la cuestión de las técnicas de sí como una perspectiva esencial para la lectura de la producción filosófica de la Antigüedad.

³⁴⁴ Una visión controvertida y provocadora de la evolución personal e intelectual de Foucault desde mediados de los años setenta hasta su muerte puede encontrarse en J. MILLER, *La pasión de Michel Foucault*, Tajamar Editores, Santiago de Chile, 2009. Son especialmente importantes al respecto los capítulos 8, "La voluntad de saber", pp. 331-383, y 10, "El guiño del *Self*", pp. 429-474.

Pierre Hadot [25]: **DE4**, 542. **HS**, 25, 61, 77, 119, 141, 196, 207, 218, 280, 298, 337, 352, 370, 399-400- 415. **HS2**, 14, 264, 282. **HS3**, 57, 65, 70 282.³⁴⁵

El número de referencias que recoge Castro es engañoso³⁴⁶. A priori, veinticinco alusiones a la persona o la obra de Hadot parecerían reflejar una presencia importante del parisino en la obra de Foucault, especialmente si se tiene en cuenta que el contacto personal, académico y teórico de Foucault con Hadot no puede rastrearse mucho más allá de comienzos de los años ochenta, es decir, durante apenas cuatro años. No obstante, un análisis más detallado nos permite ponderar en su justa medida la importancia del trabajo de Hadot en el pensamiento de Foucault o, al menos, el reconocimiento que éste tributa a quien fuera colega suyo en el Collège de France desde 1983 hasta la muerte de Foucault en 1984. En primer lugar, como puede apreciarse, Castro solo ha localizado referencias a Hadot en tres obras de Foucault: el curso de 1981-1982, *L'Herméneutique du sujet*, el segundo volumen de la *Histoire de la sexualité (L'usage de plaisirs)* y el tercer volumen de la misma obra, *Le souci de soi*. La alusión mencionada en el volumen IV de *Dits et écrits*, p. 542, es una repetición de la introducción a la *Histoire de la sexualité II*, p. 14. De las quince referencias encontradas en *L'Herméneutique du sujet*, diez corresponden a las notas al pie de página o la “Situation du cours” que incorpora Frédéric Gros a su edición del curso, de manera que Foucault sólo menciona a Hadot directamente en cinco ocasiones. En cuanto a las referencias señaladas en *Histoire de la sexualité*, dos de ellas, las correspondientes al tercer volumen, páginas 65 y 70³⁴⁷, mencionan en realidad a Ilsetraut Hadot, y no a su esposo Pierre. No se ha podido localizar la referencia de la página 264 del segundo volumen, ni la de la página 282 del tercero. Las restantes, es decir, **HS2** 14 y 282, y

³⁴⁵ E. CASTRO, *El vocabulario de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004, p. 157.

³⁴⁶ Cabe mencionar, por lo demás, la dificultad de localizar la mayor parte de esas referencias, tal vez por el cambio de paginación en las diferentes ediciones de las obras de Foucault.

³⁴⁷ Suponemos aquí que se trata de las apariciones del nombre I. Hadot en sendas notas al pie en las páginas 70 y 76 de la edición de Gallimard de 1984, reimpresa en 2013.

HS3 57³⁴⁸ son las únicas alusiones directas a Hadot o alguna de sus obras que hemos encontrado en la obra publicada por Foucault en vida³⁴⁹.

Recapitulemos: hasta donde sabemos³⁵⁰, Foucault cita directamente la persona o la obra de Pierre Hadot en ocho ocasiones, cinco durante las lecciones del curso de 1981-1982, dos en *L'usage de plaisirs*, y una más en *Le souci de soi*. Estas dos últimas obras aparecieron apenas unos días antes de la muerte de Foucault, pero su redacción debió de tener lugar entre 1979 o, más precisamente, 1980, y finales de 1983 o comienzos de 1984. La larga pausa, de casi ocho años, que sucedió a la publicación del primer volumen de *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, sólo puede explicarse, en un autor prolífico como Foucault, por el profundo cambio de orientación que sufrieron sus investigaciones a comienzos de la década de 1980³⁵¹. Didier Eribon relata los pormenores de este intrincado proceso en su biografía del filósofo³⁵². Si nos quedamos con lo esencial, y contrastándolo con la información aportada por Daniel

³⁴⁸ Que, de nuevo, suponemos corresponden a las páginas 15 y 311 de HS2 y 60 de HS3.

³⁴⁹ Recuérdesse que los cursos del Collège de France, publicados por Gallimard, no fueron objeto de una revisión editorial por parte de Foucault, sino que se han editado a partir de las grabaciones conservadas en el IMEC, todos tras la muerte de Foucault. Es preciso añadir que cuando Castro publica su obra, muchos de los cursos del Collège todavía no habían sido publicados. Por lo que al tema aquí tratado se refiere, habría que tener en cuenta los cursos de 1979-1980 a 1983-1984, período en el que pudieron tener contacto Foucault y Hadot. Al margen de *L'Herméneutique du sujet*, encontramos referencias a Hadot –y a su esposa Ilsetraut– en el curso de 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*, y en el de 1983-1984, *Le courage de la vérité*. No obstante, todas las referencias recogidas en la edición de ambos cursos corresponden a notas al pie de los editores, por lo que no han de ser tenidas en cuenta en el seno de esta discusión. Otro tanto puede decirse de las referencias que aparecen en M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Vrin, 2013.

³⁵⁰ Nos referimos aquí, claro está, a la obra publicada por Foucault y a los cursos y conferencias de los que tenemos noticia. No se pretende en absoluto, por tanto, que lo aquí expuesto es una revisión exhaustiva del contacto *personal* entre ambos pensadores.

³⁵¹ Foucault explica las razones de esta tardanza en “Modifications”, la introducción a *L'usage de plaisirs*. Consciente del desconcierto del público y de sus colegas de profesión, explica la necesidad de tan larga pausa y de los riesgos que implicaba: « Les risques? C'était de retarder et de bouleverser le programme de publication que j'avais prévu. Je suis reconnaissant à ceux qui on suivi les trajets et les détours de mon travail –je pense aux auditeurs du Collège de France– et à ceux qui ont eu la patience d'en attendre le terme, -Pierre Nora au premier chef. Quant à ceux pour qui se donner du mal, commencer et recommencer, essayer, se tromper, tout reprendre de fond an comble, et trouver encore le moyen d'hésiter de pas en pas, quant à ceux pour qui, en somme, travailler en se tenant dans la réserve et l'inquiétude vaut démission, eh bien nous ne sommes pas, c'est manifeste, de la même planète. » M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. L'usage de plaisirs*, op. cit., p. 14.

³⁵² D. ERIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, 1991, capítulo 9, « La vie comme une œuvre d'art », concretamente en las páginas 339 a 345.

Defert en su “Chronologie”, elaborada para introducir la inmensa recopilación de artículos, conferencias, entrevistas, etc., publicada en 1994 por Gallimard bajo el título *Dits et écrits*, podemos establecer lo siguiente:

- En 1979 Foucault estaba ya trabajando en los materiales que habían de formar parte del volumen titulado *Les Aveux de la chair*³⁵³, obra inédita, en su versión final, por voluntad del autor, pero de cuyo contenido tenemos algunas referencias:

*L’histoire de la confession l’a conduit à étudier les premiers grands textes des Pères de l’Église, Cassien, Augustin, Tertulien. Naît progressivement une nouvelle matière pour le deuxième volume de l’Histoire de la sexualité, Les Aveux de la chair. L’étude des premiers textes chrétiens oriente sa recherche généalogique vers les textes grecs et latins de l’Antiquité tardive.*³⁵⁴

Aunque el manuscrito de la obra sigue siendo prácticamente inaccesible, conocemos parte de su contenido directamente gracias a la publicación de “Le combat de la chasteté”³⁵⁵:

*Ce texte est extrait du troisième volume de l’Histoire de la sexualité*³⁵⁶. *Après avoir consulté Philippe Ariès sur l’orientation générale du présent recueil*³⁵⁷, *j’ai pensé que ce texte consonait avec les autres études. Il nous semble en effet que l’idée qu’on se fait d’ordinaire d’une éthique sexuelle chrétienne est à réviser profondément ; et que, d’autre part, la valeur centrale de la question de*

³⁵³ Para todo lo referente a los diversos planes de la *Histoire de la sexualité*, su división en volúmenes, y los avatares sufridos por el volumen *Les Aveux de la chair*, nos remitimos nuevamente a D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., pp. 339-343.

³⁵⁴ D. DEFERT, “Chronologie”, en *Dits et écrits*, p. 77 de volumen 1 de la edición en dos volúmenes de 2001.

³⁵⁵ M. FOUCAULT, «Le combat de la chasteté », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1114-1127.

³⁵⁶ En nota al pie, se advierte: « Il s’agit des *Aveux de la chair*. À cette date, *L’usage des plaisirs* n’avait pas été scindé en deux volumes. » Op. cit., p. 114.

³⁵⁷ Foucault se refiere a *Communications*, n° 35: *Sexualités occidentales*, mayo de 1982, en el que estaba recogido este artículo, en las páginas 15 a 25.

*la masturbation a une toute autre origine que la campagne des médecins aux XVIII^e et XIX^e siècles.*³⁵⁸

En efecto, Foucault realiza un análisis pormenorizado de diversos textos de Casiano sobre la concupiscencia, la fornicación, el adulterio, etc., todo ello en relación con el control que el monje debe ejercer sobre sus propios pensamientos para evitar caer en la tentación. Pero este combate espiritual necesita el apoyo de la confesión para, mediante el control de los pensamientos, evitar que los movimientos del alma y las pasiones de la carne conduzcan a la concupiscencia. Pero el objetivo al que apunta Foucault, más allá del tema concreto de la confesión, es establecer una continuidad entre la ética del cristianismo primitivo y la ética helenística:

*Les modalités nouvelles prises sur l'éthique sexuelle dans la vie monastique, la constitution d'un nouveau rapport entre le sujet et la vérité, la mise en place de relations complexes d'obéissance à l'autre font donc partie d'un ensemble, dont la cohérence apparaît bien dans le texte de Cassien. Il ne s'agit pas de voir en lui un point de départ. À remonter dans le temps, et bien en deçà du christianisme, on trouverait plusieurs de ces éléments en voie de formation, et même parfois déjà constitués dans la pensée ancienne (chez les stoïciens ou les néoplatoniciens).*³⁵⁹

El estudio de la biopolítica desarrollado en los últimos años de la década de los setenta había conducido a Foucault al análisis de la confesión como instrumento de gobierno de los otros en el que convergen gobierno, verdad y subjetivación. Vemos ya en este texto cómo Foucault se ocupa de la continuidad existente entre la ética del cristianismo temprano y la de la filosofía helenística, al menos por lo que a las conductas sexuales se refiere. Conviene recordar que el estudio de esa continuidad entre la época helenística y el primer cristianismo había sido uno de los focos de interés de Pierre Courcelle, predecesor de Hadot en la cátedra del Collège de France de “Histoire de la pensée hellénistique et romaine”, y que el

³⁵⁸ *Dits et écrits*, op. cit., p. 1114.

³⁵⁹ M. FOUCAULT, “Le combat de la chasteté », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1126-1127.

propio Hadot se sitúa desde su lección inaugural en el Collège en esa misma línea de trabajo³⁶⁰.

- El curso de 1979-1980 en el Collège de France, *Du gouvernement de vivants*, está consagrado a las relaciones entre gobierno y verdad³⁶¹, para lo cual Foucault estudia detalladamente el *Edipo rey* de Sófocles, la práctica del bautismo en el cristianismo primitivo, la penitencia y la confesión³⁶², todo lo cual se halla en consonancia con la investigación desarrollada en *Aveux de la chair* en el punto en que se encontraba por esas fechas. Como afirma Michel Senellart en la “Situation du cours” de *Du gouvernement des vivants* :

*L’objectif, en 1980, est donc de mettre au jour ce régime de vérité que la pratique rituelle de la verbalisation des fautes, inscrite au fondement du sacrement de pénitence, avait fini par occulter. Il s’agit, en somme, de faire non plus l’histoire, mais l’archéologie de la confession. De là, la nécessité de remonter au christianisme primitif.*³⁶³

³⁶⁰ P. HADOT, *Eloge de la philosophie Antique*, Éditions Allia, 1997, p. 9 y siguientes. Esta lección fue pronunciada el 18 de febrero de 1983. Apenas unos meses antes, en “Le combat de la chasteté”, concluía Foucault: « En tout cas, il semble bien que l’étude d’un texte comme celui-ci confirme qu’il n’y a guère de sens à parler d’une « morale chrétienne de la sexualité », encore moins d’une « morale judéo-chrétienne ». En ce qui concerne la réflexion sur les conduites sexuelles, des processus très complexes se sont déroulés depuis l’époque hellénistique jusqu’à Saint Augustin. » M. FOUCAULT, « Le combat de la chasteté », op. cit., p. 1127.

³⁶¹ « La question posée est alors celle-ci : comment se fait-il que, dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d’obéissance et de soumission, des « actes de vérité » qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l’état de son âme, etc. ? Comment s’est formé un type de gouvernement des hommes où on n’est pas requis simplement d’obéir, mais de manifester, en l’énonçant, ce qu’on est ? » M. FOUCAULT, « Résumé de cours » en *Du gouvernement des vivants*, Gallimard-Seuil, 2012, p. 317.

³⁶² En realidad, el tema de la confesión cristiana había preocupado a Foucault desde mucho tiempo atrás. Ya en el primer curso en el Collège, *La volonté de savoir*, se refiere a él en diversas ocasiones, primero como técnica inquisitoria (veánse las páginas 83-84 de la edición de Gallimard, 2011), más tarde como una de las dos formas de verdad que aparecen en el *Edipo rey*: el oráculo y el testimonio/confesión, tema del que volverá a ocuparse con mayor detenimiento en el curso de 1979-1980. También hay referencias al tema en *Securité, Territoire, Population*, en *Les Anormaux*, y en diversos artículos. Puede hallarse una visión de conjunto en M. SENELLART, “Situation du cours”, en *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 323-350.

³⁶³ En *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 330.

Esta “arqueología de la confesión” de que habla Senellart, tiene un largo recorrido en la obra foucaultiana. Se deja ver en *La volonté de savoir*³⁶⁴, también en *Les anormaux*, y aparece en impactantes imágenes en *Surveiller et punir*³⁶⁵. Todo ello, en consonancia con las diversas investigaciones que Foucault lleva a cabo a lo largo de la década de 1970, en las que desarrolla su amplia teorización sobre el poder. No obstante, si en los años previos esa búsqueda había conducido a Foucault de la Edad Media a la Edad Moderna, hasta el siglo XVIII, en el curso de 1979 y en *Aveux de la chair* se ve arrastrado al estudio del cristianismo primitivo, de los padres de la Iglesia y de la continuidad con la filosofía helenística. No hay duda de que el contacto personal y profesional con Paul Veyne, historiador de la antigüedad y amigo de Foucault desde la juventud³⁶⁶, influyó notablemente en el cambio de rumbo de la investigación que Foucault llevaba a cabo y que más tarde constituiría los volúmenes 2 y 3 de su *Histoire de la sexualité*, y sería, más específicamente, materia de sus últimos cursos en el Collège de France:

*Pour faire l'histoire du présent, Foucault a dû, cette fois, pousser sa quête « généalogique » jusqu'au socle archéologique de la culture occidentale. Paul Veyne, historien de l'Antiquité, a évidemment joué un très grand rôle dans cette conversion du regard de Foucault vers des temps de plus en plus lointains.*³⁶⁷

En efecto, la empresa de llevar a cabo una ontología del presente en la que se sumergió Foucault en sus últimos años de vida lo condujo al estudio de la antigüedad grecorromana, sin duda influido por la obra de Veyne. No obstante,

³⁶⁴ Véase la nota 362.

³⁶⁵ M. FOUCAULT, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975, en especial el capítulo II, “La douceur des peines”.

³⁶⁶ Veyne acudía a los cursos sobre psicología que impartió Foucault en la École normale supérieure entre 1951 y 1955. « Pendant cette période, Foucault va devenir le centre, pour ne pas dire le chef, d'une petite bande de normaliens communistes. » D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., p. 71. Separados a causa de su diferencia de edad y sus carreras respectivas, ambos hombres volverán a encontrarse y a retomar un estrecho contacto cuando Veyne ingrese en el Collège de France. Pueden encontrarse algunos detalles biográficos de la relación entre Veyne y Foucault en P. VEYNE, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, París, 2008, capítulo XI, « Portrait du samouraï », pp. 227-243.

³⁶⁷ D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., p. 345.

los temas de los que se ocupaba Veyne, si bien podían estar más o menos remotamente relacionados con las inquietudes de Foucault, no bastan para explicar la atención creciente prestada a las “técnicas de sí”, hasta el punto de convertir la temática del “cuidado de sí” en el campo de estudio distintivo de Foucault en los años ochenta³⁶⁸.

- En 1980-1981, el curso del Collège de France, *Subjectivité et vérité*³⁶⁹, está dedicado a

*commencer une enquête sur les modes institués de la connaissance de soi et sur leur histoire [...] Le fil directeur qui semble le plus utile pour cette enquête est constitué par ce qu'on pourrait appeler les « techniques de soi », c'est-à-dire les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi.*³⁷⁰

Para establecer la relación entre gobierno y verdad, Foucault se ve llevado a estudiar las “técnicas de sí” que, ya en la filosofía griega, servían al individuo para tratar de alcanzar el dominio de sí.

³⁶⁸ Hasta la muerte de Foucault en 1984, Veyne publicó cinco obras. En *Comment on écrit l'Histoire. Essai d'épistémologie*, Le Seuil, 1971, Veyne analiza la metodología empleada por los historiadores, con una especial atención al modo de trabajo historiográfico de Foucault, al que dedica un capítulo: « Foucault révolutionne l'Histoire ». La segunda obra publicada, *Inventaire de différences*, Le Seuil, 1976, es la lección inaugural de Veyne en el Collège de France, y está consagrada igualmente a cuestiones de teoría historiográfica, en las que puede apreciarse cierta influencia de la obra de Foucault. En *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme*, Le Seuil, 1995, Veyne se ocupa del evergetismo en la antigua Roma. *L'Élégie érotique romaine. L'amour, la poésie et l'Occident*, Le Seuil, 1983, está consagrado al estudio de la poesía elegíaca en Roma. Con *Les grecs ont-ils cru à leur mythes?*, Le Seuil, 1983, tal como señala la presentación de la obra en la web de Le Seuil, Veyne se propone el siguiente objetivo: « En étudiant la nature des mythes, leurs modalités de réception, leurs critères de vraisemblance et le scepticisme ambigu qu'ils suscitaient, il interroge les liens que ces récits entretiennent avec l'histoire, cet autre discours revendiquant un savoir sur le passé. Il s'agit donc moins dans ce livre d'interroger la crédulité des Grecs anciens que nos propres croyances. » El enlace se encuentra en <http://www.seuil.com/livre-9782757841143.htm>. [Consulta: 20 de marzo de 2015]

³⁶⁹ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, Gallimard, París, 2014.

³⁷⁰ Op. cit., p. 299.

- En el otoño de 1980, Foucault conoce a Hadot³⁷¹, y le propone presentar su candidatura al Collège de France. Como el propio Hadot explica, Foucault conocía algunas de sus obras, en concreto “*Epistrophé et metanoia dans l’histoire de la philosophie*”, de 1953, y especialmente “*Exercices spirituels*”, de 1977³⁷². A la vista de la propuesta de Foucault, es razonable suponer que conocía y valoraba suficientemente la obra de Hadot como para considerarlo digno de una cátedra en el Collège de France, institución en la que, para 1980, Foucault ya era una de las figuras más destacadas e influyentes.
- El curso de 1981-1982 del Collège de France, *L’Herméneutique du sujet*, está consagrado casi por completo al cuidado de sí, a las técnicas de sí practicadas en la antigüedad:

*Le cours de cette année a été consacré à la formation du thème de l’herméneutique de soi. Il s’agissait de l’étudier non seulement dans ses formulations théoriques ; mais de l’analyser en relation avec un ensemble de pratiques qui ont eu, dans l’Antiquité classique ou tardive, une très grande importance.*³⁷³

Este “ensemble de pratiques” es lo que Hadot había llamado “ejercicios espirituales”. Ocupado en estudiar el cuidado de sí, Foucault debió prestar especial atención al conocido artículo de Hadot de 1977, “*Excercises spirituels*”, por lo que no es de extrañar que sea a lo largo de este curso cuando se refiera a él más frecuentemente. Las mencionadas alusiones de Foucault a Hadot en la introducción de *L’usage de plaisirs* corresponden, muy probablemente, a una fase de su investigación en la *Histoire de la sexualité* simultánea al desarrollo de este curso. A finales de año, Foucault propone a las Éditions du Seuil publicar un libro titulado *Le Gouvernement de soi et des autres*³⁷⁴. Si atendemos al

³⁷¹ Así lo señala Hadot en “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. *Convergences et divergences*”, en *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, 2002, p. 305, y en *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2001, p. 215.

³⁷² Véase P. HADOT, *Excercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 305.

³⁷³ M. FOUCAULT, “Situation du cours”, en *L’Herméneutique du sujet*, Gallimard, París, 2001, p. 473.

³⁷⁴ Véase D. DEFERT, « Chronologie », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 1, p. 85. Hasta 1980 Foucault había publicado la mayor parte de sus grandes obras en Gallimard, pero una serie de desavenencias con la editorial le hacen plantearse abandonar su colaboración y buscar una nueva editorial: Éditions du Seuil.

contenido del curso de 1982-1983 que llevará ese mismo título, podemos suponer que todo el proyecto inicial de la *Histoire de la sexualité* está completamente transformado. El curso se centrará en el concepto de *parresía*, introducido ya en *L'herméneutique du sujet* de manera tangencial. La *parresía* se convertirá en el concepto clave del trabajo de Foucault durante sus dos últimos años de vida, a pesar de que su muerte prematura no le permitió publicar ninguna obra consagrada al tema. Afortunadamente, podemos conocer el contenido de sus investigaciones gracias a la edición de los cursos del Collège de France de 1983 y 1984, así como a diversas conferencias pronunciadas en Estados Unidos³⁷⁵. De la *parresía* se tratará por extenso en el capítulo siguiente, dedicado a la modulación *ethopoiética* de la psicagogía en Foucault. Baste decir aquí que será el concepto que permitirá a Foucault conceder al estudio del “cultivo de sí” un carácter al mismo tiempo *ethopoiético* y *ethopolítico*, conectando el tema del gobierno de sí con el gobierno de los otros en el marco de una filosofía entendida como arte de la existencia.

Volvamos a las referencias que hace Foucault a Hadot en *L'herméneutique du sujet*. En la primera de ellas, en la página 207 de la edición citada, Foucault alude a un artículo de Hadot publicado en 1953 sobre el tema de la conversión a sí mismo³⁷⁶. Foucault califica de “fundamental e importante” el análisis de Hadot, que hace « de l'*epistrophè* et de la *metanoia*, de leur opposition même, une polarité permanente dans la pensée occidentale, dans la spiritualité occidentale et dans la philosophie occidentale. »³⁷⁷ Sin entrar aquí en pormenores teóricos, lo importante de la referencia es que lleva a Foucault a

Esta casa preparaba en 1983 una nueva colección, dirigida por François Wahl, Paul Veyne y el propio Foucault, titulada “Des travaux”. En dicha colección debía aparecer, tras *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes* de Paul Veyne y *La Reine et le Graal* de Charles Méla, la obra de Foucault *Le Gouvernement de soi et des autres*. Para todo ello, D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., pp. 309 y sigs. Finalmente, los dos últimos volúmenes de *Histoire de la sexualité* aparecieron en Gallimard.

³⁷⁵ Un desarrollo interesante del tema de la *parresía*, que enlaza los cursos de 1983 y 1984, se encuentra en *Discourse and Truth*, publicada en España por Paidós en la edición del autor de estas páginas. La referencia completa es: M. FOUCAULT, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004.

³⁷⁶ P. HADOT, « *Epistrophè* et *metanoia* », en *Actes du XI^e congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, Louvain-Amsterdam, Nauwelaerts, 1953 (reeditado como « Conversion » en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 223-235).

³⁷⁷ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 208.

centrar su atención en el modo en que Hadot analiza la *conversio* en el pitagorismo, el platonismo, la filosofía helenística en general y, por supuesto, el cristianismo. Esa vuelta del pensamiento hacia el sí mismo, esa conversión a sí mismo, fundamental para comprender las prácticas de sí en la vida monástica de los primeros siglos de nuestra era, entierra sus raíces en la filosofía grecorromana. El tema interesa tanto a Foucault como para dedicar la mayor parte de las lecciones de febrero a desarrollar el análisis de la conversión a sí mismo y el conocimiento del alma:

*Ce que je voudrais donc essayer maintenant d'étudier avec un peu plus de précision, c'est, entre cette epistrophè platonicienne et avant la mise en place de la metanoia chrétienne, comment a été conçu le mouvement par lequel le sujet est appelé à se convertir à soi, à se diriger vers soi-même, ou à faire retour vers soi-même. C'est cette conversion, qui n'est ni epistrophè ni metanoia, que je voudrais étudier.*³⁷⁸

Los días sucesivos, Foucault va deslizándose su análisis desde la *ephistrophé* y la *metanoia* a la conversión de la mirada, al conocimiento de sí como prioritario frente al conocimiento del mundo y, a partir de ahí, a la prioridad del conocimiento de los hombres, tema socrático por excelencia que será heredado y desarrollado por las escuelas nacidas del magisterio de Sócrates, en especial por la escuela cínica. El conocimiento de la naturaleza es arduo, abismático e inútil. “Conócete a ti mismo” será, pues, la máxima dominante en esta forma de entender el conocimiento. Lo que debemos tratar de conocer es aquello que nos haga ser de determinada manera:

*Ce qu'il faut connaître, ou plutôt la manière dont il faut connaître, c'est un mode qui est tel que ce qui est donné comme vérité se lise aussitôt et immédiatement comme précepte.*³⁷⁹

Conocernos a nosotros mismos y el modo de conocernos serán los instrumentos que nos permitirán transformar nuestro modo de ser, nuestro *éthos*. En este

³⁷⁸ Op. cit., pp. 208-209.

³⁷⁹ Op. cit., p. 226.

punto de su exposición, Foucault introduce un concepto clave para la lectura de su obra tardía que se realiza en esta tesis: el concepto de *ethopoiésis*.

*Êthopoiein, ça veut dire : faire de l'êthos, produire de l'êthos, modifier, transformer l'êthos, la manière d'être, le mode d'existence d'un individu.*³⁸⁰

Llegados a este punto, es difícil negar que, si no existe una relación directa entre la lectura del artículo de Hadot y el decurso de la investigación foucaultiana del curso de 1982, al menos existe una sintonía de ideas: la importancia del cuidado de sí, el papel de la *conversio* en la formación del *éthos*, la comprensión de la filosofía como forma de vida, la continuidad de determinadas categorías de pensamiento y modos de vida, tales como las “técnicas de sí” foucaultianas que podemos identificar con los “ejercicios espirituales” de Hadot. Unos días más tarde, el 24 de febrero de 1982, Foucault analiza el tema de la espiritualización del mundo en Marco Aurelio y de cómo el filósofo-emperador recomienda examinar cada objeto, cada situación, cada detalle « pour porter un regard de myope sur le grain le plus ténu des choses. »³⁸¹ Se trata de proveer al individuo de armas para afrontar cualquier contingencia, de crear un espacio interior inexpugnable³⁸². Comentando los *parastêmata*³⁸³ de Marco Aurelio, Foucault va a utilizar, quizás por primera vez en toda su obra, un concepto de sobra conocido a estas alturas, el de *ejercicio espiritual*:

C'étaient [les parastêmata] trois principes tout à l'heure, et là maintenant, ce qui va être développé, c'est beaucoup plutôt une prescription, un schéma, le schéma de quelque chose qui est un exercice : un exercice spirituel qui va

³⁸⁰ Op. cit., p.227.

³⁸¹ Op. cit., p. 278.

³⁸² Hadot se ocupó por extenso del estoicismo y de la figura de Marco Aurelio. No sólo tradujo los *Pensamientos* (MARC AURÉLE, *Écris pour lui-même*, Les Belles Lettres, París, 1998), sino que escribió una importante introducción al pensamiento de Marco Aurelio (P. HADOT, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Mar Aurèle*, Fayard, París, 1992).

³⁸³ « [...] c'est donc quelque chose, des choses que nous devons avoir dans l'esprit, que nous devons garder sous les yeux. » M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 279.

*précisément avoir pour rôle et pour fonction, d'une part de maintenir toujours à l'esprit ces choses que nous devons avoir à l'esprit [...].*³⁸⁴

Cuando desarrolle sus diversas aproximaciones a la ética grecorromana, Foucault optará por la denominación de “técnicas de sí” en lugar de la de “ejercicios espirituales”, sin duda por razones ideológicas. Sin embargo, en este punto de su exposición, Foucault no deja lugar a dudas: la idea se la debe al libro de Hadot, y sin él no habría llegado a dar con ella:

*Cette idée que, chez Marc Aurèle, beaucoup d'éléments de ses textes sont de schémas d'exercice, ce n'est pas une idée que j'invente. Je ne l'aurais pas trouvée tout seul. Vous avez, dans le livre d'Hadot sur les exercices spirituels dans l'Antiquité un remarquable chapitre sur les exercices spirituels chez Marc Aurèle.*³⁸⁵

A renglón seguido, Foucault diferencia entre el ejercicio espiritual aplicado a la representación, como en Marco Aurelio, y el método intelectual³⁸⁶, situando el paso de una a otra forma de reflexión sobre sí en la filosofía de Descartes, asunto este sobre el que surgirá una importante polémica entre Hadot y Foucault.

Tenemos ya dibujado el paisaje característico de la filosofía del “último Foucault”: relación del sujeto con la verdad en un conjunto de técnicas de sí encaminadas al autodomínio, es decir, al gobierno de sí mismo, lo que define un modo de entender la filosofía como práctica de sí, como forma de vida, que se opone a la simple concepción gnoseológica que se deriva del “conócete a ti mismo” desconectado del *epimélesthai heautou*, del “ocúpate de ti mismo”. Para completar el cuadro, falta presentar la *parresía* como forma de relación con

³⁸⁴ Op. cit., pp. 279-280.

³⁸⁵ P. HADOT, « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 145-164.

³⁸⁶ « La méthode intellectuelle va consister, au contraire, à se donner une définition volontaire et systématique de la loi de succession des représentations, et à ne les accepter dans l'esprit qu'à la condition qu'elles aient entre elles un lien suffisamment fort, contraignant et nécessaire, pour que l'on soit amené logiquement, indubitablement, sans hésitation, à passer de la première à la seconde. Le cheminement cartésien est de l'ordre de la méthode intellectuelle. » M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 281.

uno mismo y con los otros, como cualidad clave para articular el gobierno de sí con el gobierno de los otros, y convertir el trabajo de las artes de la existencia en un trabajo *ethopolítico*, y no sólo *ethopoiético*. Aunque el concepto de *parresía* aparece varias veces a lo largo del curso de *L'herméneutique du sujet*, Foucault irá retrasando su estudio pormenorizado hasta la lección del 10 de marzo. Ese mismo día, encontramos otra de las alusiones directas de Foucault a Hadot, precisamente en relación con la *parresía* y el tratado de Filodemo de Gadara sobre el tema:

*Ce « Traité du franc-parler » on en a des fragments relativement importants, avec beaucoup de lacunes. Il a été édité en Allemagne, pas en France, mais je crois que monsieur Hadot a l'intention de l'éditer et de le commenter.*³⁸⁷

Hasta donde se ha podido establecer aquí, Hadot nunca llegó a traducir ni a editar el tratado de Filodemo, pero la mención de Foucault hace pensar que, en conversaciones personales, los dos hombres habían contemplado esa posibilidad o, al menos, Foucault tenía alguna razón para creerlo posible.

Las dos referencias restantes a Hadot en el seno de *L'herméneutique du sujet* tienen relación con la tesis defendida por E. R. Dodds, y retomada por Joly y Vernant, de que pudo existir continuidad entre las prácticas chamánicas en la Grecia de los siglos VII y VI a.C. y los ejercicios espirituales desarrollados por la filosofía griega³⁸⁸, y que Hadot cuestiona.

- Los cursos de 1982-1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, y 1983-1984, *Le courage de la vérité*, están consagrados por completo al tema de la *parresía*. Foucault no vuelve a referirse directamente a Hadot en ninguno de los cursos. De hecho, Hadot no prestó una especial atención al tema, por lo que parece razonable que, desde el momento en que Foucault encuentra el camino a seguir para desarrollar su particular lectura de la filosofía grecorromana desde la perspectiva de la relación entre sujeto y verdad en el interior de la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, la presencia de Hadot en su obra quede relegada. No así el reconocimiento de una deuda intelectual, hecho

³⁸⁷ Op. cit., p. 370.

³⁸⁸ Op. cit., pp. 399-400.

patente por escrito en la introducción de *L'usage de plaisirs*. Foucault escribe esta introducción para aclarar su silencio entre la publicación de *La volonté de savoir* y *L'usage de plaisirs*, pero también para explicar las transformaciones que ha sufrido el proyecto de la *Histoire de la sexualité*, las dificultades que ha tenido que afrontar su autor, y la ayuda con la que ha contado:

*Le danger était aussi d'aborder des documents de moi trop mal connus. Je risquais de les plier, sans trop m'en rendre compte, à des formes d'analyse ou à des modes de questionnement qui, venus d'ailleurs, ne leur convenaient guère ; les ouvrages de P. Brown, ceux de P. Hadot, et à plusieurs reprises leurs conversations et leurs avis m'ont été d'un grand secours.*³⁸⁹

La deuda de Foucault para con Hadot es difícil de apreciar desde la distancia, máxime cuando la relación entre la obra de ambos pensadores ha condicionado la lectura que muchos han hecho de sus escritos. Resulta sorprendente, en cualquier caso, que ninguno de los principales biógrafos de Foucault preste la más mínima atención a ese encuentro. Ni Didier Eribon en su relato de la vida del filósofo profusamente documentado, ni David Macey, ni James Miller mencionan la posible influencia de Hadot sobre la obra del último Foucault. Es más, ni siquiera lo nombran. La obra de Eribon es de 1989; las de Macey y Miller, de 1993. En estas fechas, el conocimiento sobre los últimos cursos de Foucault en el Collège de France, y la importancia concedida a su deriva hacia la filosofía grecorromana todavía estaban por estudiarse en profundidad. No obstante, sorprende que tan pormenorizadas descripciones de las vivencias, contactos, encuentros y desencuentros de Foucault con todo tipo de personajes y a todos los niveles de su existencia no se cruzaran con un solo recuerdo de quien, profesor en el Collège de France durante más de una década, era un reputado historiador de la filosofía antigua septuagenario. Aún resulta más difícil de explicar que la ausencia se mantenga en otra obra que Eribon dedica a Foucault, *Michel Foucault et ses contemporains*³⁹⁰. Hadot tomó parte en el primer encuentro internacional en torno a la figura de Foucault³⁹¹ y contribuyó a las actas del encuentro con un artículo sobre la

³⁸⁹ M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp.14-15.

³⁹⁰ D. ERIBON, *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, 1994.

³⁹¹ *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, París, 1989.

cultura de sí en el que trataba de esclarecer los puntos de contacto entre su trabajo y el de Foucault³⁹². El 25 de febrero de 1994, Cambridge University Press publica *The Cambridge Companion to Foucault*, una compilación de artículos que, tal como explica la contraportada del libro, trata de ofrecer una visión de conjunto de la obra de Foucault desde sus primeros trabajos sobre la locura hasta su historia de la sexualidad, conectando el pensamiento del francés con los pensadores y movimientos más influyentes de los últimos siglos, de Kant al feminismo contemporáneo. Arnold I. Davidson, uno de los grandes especialistas actuales en la obra de Foucault y en la de Hadot, dedica un artículo, quizás uno de los primeros consagrados al tema, a la ética del último Foucault considerada como una estética de la existencia. Su objetivo principal:

*[...] to be able to elucidate Foucault's own aims in shifting his attention, in his last writings, to what he himself called "ethics". These aims, in my opinion, have been widely misinterpreted and even more widely ignored, and the result has been a failure to come to terms with the conceptual and philosophical distinctiveness of Foucault's last works.*³⁹³

Sin duda Davidson logró su objetivo, pues desde entonces la atención prestada a las últimas investigaciones de Foucault no ha dejado de crecer. Pero, junto a ese primer objetivo, Davidson afirma también que persigue un segundo, en conexión con el ya mencionado:

*My second goal, not unrelated to my first, is to place Foucault's work in the context of writings by historians of ancient thought: Paul Veyne, Georges Dumézil, and especially Pierre Hadot, with whom Foucault was engaged in intense, if sometimes submerged, intellectual exchange.*³⁹⁴

³⁹² P. HADOT, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », en *Michel Foucault philosophe*, op. cit., pp. 261-270.

³⁹³ A. I. DAVIDSON, "Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought.", en *The Cambridge Companion to Foucault*, op. cit., p. 115 de la 1ª edición de 1994, p. 123 de la 2ª edición de 2003.

³⁹⁴ Op. cit., p. 116 de la 1ª edición de 1994, p. 124 de la 2ª edición de 2003.

En el primer y, hasta el momento, único volumen colectivo consagrado a la obra de Hadot, *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Jean-Fraçois Balaudé es tajante al respecto:

*Le rapprochement avec Michel Foucault ne doit à cet égard pas nous tromper : ce n'est pas Hadot qui est allé en direction des recherches de Foucault, mais au contraire ce dernier qui a pensé trouver dans la thématique de la philosophie comme mode de vie une voie féconde pour penser le soi et ses modes de constitution.*³⁹⁵

Tal vez no sea posible esclarecer completamente el alcance de esta deuda de Foucault con Hadot. Foucault era un pensador en cuyas manos las ideas de otros se transformaban, se reactivaban y cobraban nueva vida, adquirirían nuevos sentidos. Por otra parte, su inesperada muerte impidió el desarrollo de una relación de ida y vuelta entre ambos pensadores, de manera que hoy podemos disponer de muchas opiniones de Hadot sobre Foucault, pero muy pocas en sentido contrario. Sirvan, en todo caso, estas páginas como una pequeña contribución al esclarecimiento de la relación y la influencia mutuas entre los dos pensadores franceses.

³⁹⁵ J-F. BALAUDÉ, « Rétroaction philosophique : Pierre Hadot, les anciens et les contemporains », en A. I. DAVIDSON, y F. WORMS, *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, op. cit., p. 39.

IV.2. Hadot y Foucault

A. D. : Quand avez-vous rencontré Michel Foucault pour la première fois ?

*La première fois, c'était au téléphone. Je pense que c'est lui qui a été le premier à me demander si j'acceptais de poser ma candidature au Collège de France ; c'était à l'automne 1980. Je ne l'ai rencontré personnellement, pour la première fois, que quand j'ai fait mes visites de candidature au Collège de France. Ce fut une visite facile, puisqu'il était un de mes supporters. Ensuite, il est venu à la réception que j'avais organisée le jour de ma leçon inaugurale. Je l'ai rencontré aussi sans doute dans les assemblées de professeurs, et puis j'ai déjeuné une ou deux fois avec lui. Je n'ai pas eu beaucoup de contacts avec lui, car il est mort prématurément peu de temps après*³⁹⁶

³⁹⁶ P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 215.

En el fragmento de entrevista que acaba de citarse, Hadot resume con concisión su relación personal con Foucault. Es Arnold I. Davidson quien dirige el encuentro, que formará parte de la obra *La philosophie comme manière de vivre*, en la que el propio Davidson y Jeannie Carlier mantienen largas conversaciones con Hadot sobre su vida y su obra. Revisando la filosofía como forma de vida a lo largo de la historia del pensamiento en Occidente³⁹⁷, Davidson pregunta a Hadot por su relación con Foucault. Davidson es especialista en la obra de Hadot, al que une una estrecha amistad personal, y también en la de Foucault³⁹⁸, de manera que la pregunta es obligada. Tras la muerte de Foucault y a medida que crece el interés de los especialistas por las últimas investigaciones del filósofo de Poitiers, se vuelve lugar común preguntar a Hadot por su relación personal y académica con su colega en el Collège de France. En el conjunto de obras, recopilaciones de artículos, conferencias y entrevistas de Hadot que se han podido cotejar aquí, se han encontrado referencias directas a la persona o la obra de Foucault en nueve ocasiones³⁹⁹. De ellas, cuatro se producen en el seno de alguna entrevista, y siempre a partir de mediados de los años noventa.

En 1996, la revista francesa *Magazine littéraire* dedica su número 345, de julio-agosto, al tema del cuidado de sí: *Le souci. Étique de l'individualisme*. El dossier consagrado al tema de portada se abre con una entrevista a Pierre Hadot, realizada por François Ewald: “Pierre Hadot, histoire du souci.”⁴⁰⁰ La última gran recuperación del tema del cuidado de sí se encuentra en el último Foucault, afirma Ewald, a lo que Hadot

³⁹⁷ Se trata del capítulo titulado “De Socrate à Foucault. Une longue tradition.”, P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., pp. 194-228.

³⁹⁸ De hecho, Davidson ha dirigido la publicación de las traducciones estadounidenses de los cursos de Foucault en el Collège de France, tal como se indica en *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 16.

³⁹⁹ Si en el apartado anterior el intento de ser exhaustivos era razonable, por cuanto existen compilaciones muy completas de artículos, entrevistas y conferencias de Foucault, y sus cursos en el Collège de France están publicados en su totalidad, en el caso de Hadot la situación es un poco más complicada, dado que no hay obra alguna que pretenda recoger, con la vocación enciclopédica presente en *Dits et écrits*, las publicaciones e intervenciones de Hadot más allá de sus libros publicados. En estas páginas tenemos en cuenta todas las obras de Hadot publicadas, así como las obras monográficas aparecidas en torno a su figura. Una bibliografía completa puede encontrarse en P. HADOT, *Discours et mode de vie philosophique*, Les Belles Lettres, París, 2014, pp. 305-306.

⁴⁰⁰ En *Magazine littéraire*, n° 345, julio-agosto de 1996, pp. 18-23.

responde con un análisis sucinto de la ética del cuidado de sí en Foucault, señalando la influencia que éste pudo recibir de él:

*Ce qui caractérise plus particulièrement la notion que Foucault a du souci de soi, c'est peut-être l'introduction de la perspective esthétique, celle d'une existence que l'on crée comme un objet d'art. Cette orientation nouvelle de la pensée de Foucault a surpris tous ses disciples et ses lecteurs. Il me semble que je n'ai pas été étranger à cette transformation. Je sais que Foucault a lu, peu après sa parution, mon article : « Exercices spirituels », publié dans l'Annuaire de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études (1977). Sa mort prématurée m'a empêché de dialoguer fructueusement avec lui sur ces thèmes.*⁴⁰¹

Una y otra vez, Hadot repite el lamento por no haber podido llevar más lejos su relación personal y profesional con Foucault a causa de la temprana muerte de éste. También es recurrente la referencia a la lectura de Foucault del artículo “Exercices spirituels” de 1977, y de la influencia que ejerció en el cambio de rumbo de sus últimas investigaciones. Cinco años después de las afirmaciones de Hadot que acaban de citarse, serán los propios entrevistadores quienes den por sentada esa influencia:

*À la fin de sa vie, Michel Foucault s'est intéressé de près aux techniques de soi, aux pratiques de soi, sous l'influence de votre idée d'exercice spirituel : vous êtes très proches sur ce point, et la plupart de philosophes contemporains ne parlent pas de pratique de soi, mais plutôt des théories du soi.*⁴⁰²

Ya en 1988, Hadot menciona su influencia sobre Foucault en el artículo que dedica a la “cultura de sí” en el seno de la obra publicada como resultado del primer encuentro internacional en torno a la figura de Foucault, que tuvo lugar en París los días 9, 10 y 11 de enero de ese año:

⁴⁰¹ *Magazine littéraire*, n° cit., pp. 22-23.

⁴⁰² « Qu'est-ce que l'éthique? Entretien avec Pierre Hadot », en P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., edición revisada y aumentada de 2002, p. 390. Los entrevistadores son Arnold I. Davidson y Sandra Laugier.

Michel Foucault a évoqué, dans la préface de L'usage des plaisirs et dans un chapitre du Souci de soi, mon article « Exercices spirituels » [...]»⁴⁰³

De nuevo, en esta ocasión en *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, obra publicada en 1995 por Hadot, y que contribuirá a popularizar su pensamiento y su visión de la filosofía como forma de vida más allá del círculo de especialistas en helenismo e historia de la filosofía, aparecerá la afirmación de esa deuda de Foucault para con Hadot:

[...] creo que mi artículo intitulado "Ejercicios espirituales y filosofía antigua", publicado en 1977, ejerció una influencia sobre la idea que M. Foucault se formara de la "cultura de sí mismo".⁴⁰⁴

Es difícil cuestionar las afirmaciones de Hadot: sin duda su "Exercices spirituels" impresionó profundamente a Foucault⁴⁰⁵, y tuvo algo que ver en el cambio de rumbo de sus investigaciones postreras. No obstante, es preciso tener en cuenta que, si Foucault se mostró tan interesado por ese y otros artículos de Hadot, es porque su proyecto de una *Histoire de la sexualité* ya estaba conduciéndolo al estudio de la antigüedad y a la búsqueda de una continuidad entre el cristianismo primitivo y la filosofía helenística.

⁴⁰³ P. HADOT, « Réflexions sur la notion de « culture de soi ». », en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., edición de 2002, p. 323. En una entrevista con Arnold I. Davidson, Hadot explica el modo en que, en su opinión, Foucault debió de entrar en contacto con su obra. Hadot recuerda el momento en que conoció a Foucault, quien lo llamó por teléfono para proponerle presentar su candidatura al Collège de France: « J'ai reçu un coup de téléphone de Foucault, auquel mon auditeur des Hautes Études, Pasquale Pasquino, qui avait eu beaucoup d'entretiens avec Foucault, avait fait connaître mon article sur les exercices spirituels. » P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 77.

⁴⁰⁴ P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, Madrid, 1998, p. 17.

⁴⁰⁵ Hay quien afirma que Foucault quedó fascinado por el artículo de Hadot: "I believe it was in 1982 that Michel Foucault first mentioned Pierre Hadot to me. Struck by Foucault's enthusiasm, I photocopied a number of Hadot's articles, but, to my regret, never got around to reading them until several years after Foucault's death. I immediately understood, and shared, Foucault's excitement. Foucault was struck by Hadot's characterization of ancient philosophy as a way of life [...]", C. WIMBERLY, "The Joy of Difference: Foucault and Hadot on the Aesthetic and the Universal in Philosophy", en *Philosophy Today*, vol. 53, nº 2, verano de 2009.

Pero, ¿qué hay de la influencia de Foucault en la obra de Hadot? Podría decirse que se trata de una influencia agonística, dado que la mayor parte de las veces en que Hadot se refiere a la obra de Foucault lo hace para corregir alguna interpretación de la lectura de un texto o para cuestionar alguna conclusión extraída por Foucault de sus lecturas de la filosofía grecorromana. Punto de gran divergencia será la lectura foucaultiana de la obra de Descartes, en la que sitúa la ruptura de la tradición de los ejercicios espirituales en Occidente, idea esta que rechaza con fuerza Hadot. En todo caso, no parece que Hadot conociera en profundidad la obra de Foucault. Él mismo reconoce que apenas le había leído antes de su primer contacto personal:

*Je dois avouer à ma grande honte que, trop absorbé par mes recherches, je connaissais alors assez mal son œuvre.*⁴⁰⁶

Ahora bien, ¿qué hay del “efecto Foucault” en el salto a la fama de Hadot? Cuando los dos hombres se encuentran y durante el tiempo que dura su contacto, tanto Foucault como Hadot han alcanzado la cima en sus respectivas carreras académicas. Profesores en el Collège de France⁴⁰⁷, los dos han transitado por diversas instituciones de prestigio⁴⁰⁸, han publicado numerosas obras en las editoriales más importantes, se encuentran en plena madurez creativa⁴⁰⁹. Sin embargo, Foucault es un pensador que desborda los límites de la institución, famoso a nivel mundial, con gran proyección de su pensamiento en Sudamérica y Estados Unidos, y uno de los hombres vivos más influyentes en el plano intelectual en la Francia de los años ochenta. Hadot, por su parte, es un hombre discreto, dedicado al estudio laborioso de la filosofía antigua, temática con poca repercusión mediática en aquellas fechas. La publicación de los volúmenes 2 y

⁴⁰⁶ P. HADOT, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. *Convergences et divergences* », en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., edición de 2002, p. 303. Hadot continúa confesando su sorpresa por la atención que Foucault había dedicado a su obra: « Dès notre première rencontre, et j'en fus tout étonné, Michel Foucault me dit au contraire qu'il avait été un lecteur attentif de certains de mes travaux, notamment de ma communication au Congrès de philosophie de Bruxelles de 1953 sur « *Epistrophè et metanoia* dans l'histoire de la philosophie », et surtout de l'article liminaire « Exercices spirituels » de l'*Annuaire de la V^e Section de l'École pratique des hautes études* pour l'année 1975-1976. »

⁴⁰⁷ Recordemos que Hadot lo será en 1983 gracias a la propuesta de Foucault.

⁴⁰⁸ En el caso de Foucault, repartidas por medio mundo. Hadot siempre estuvo más apegado a su tierra natal.

⁴⁰⁹ En 1980, año del encuentro de Hadot y Foucault, el primero ha cumplido unos meses atrás 58 años, y el segundo acaba de cumplir 54.

3 de la *Histoire de la sexualité* y su muerte prematura a causa del SIDA, devuelven la persona y la obra de Foucault a la primera página de los periódicos, a los informativos televisivos, a los debates radiofónicos. Si en algún momento de los casi ocho años de silencio editorial transcurridos entre la publicación del primer volumen de la *Histoire de la sexualité* y la de los dos últimos, Foucault había dejado de estar de moda, la “foucaultmanía” volverá con fuerza, para no desaparecer hasta nuestros días. La proliferación de estudios sobre su figura y su pensamiento es, sencillamente, inabarcable, y buena parte de ellos se consagran a explicar, desmenuzar, apoyar o rechazar su “giro” hacia la ética. Este movimiento vertiginoso acabará convirtiendo todo cuanto rodea la figura de Foucault y, en especial, del último Foucault, en objeto de interés. No cesan de aparecer conferencias inéditas o entrevistas aparentemente desaparecidas... Hasta hoy. Es difícil señalar un período de más seis meses en el que no se edite o reedite alguna obra de o sobre Foucault, no aparezca un inédito o un nuevo estudio sobre “Foucault y...”⁴¹⁰. Como no podía ser de otro modo, Hadot no logró quedar al margen de esa fiebre por Foucault y por la filosofía como forma de vida. Incluso aunque él no lo deseara, la recuperación de las artes de la existencia hacía que su nombre apareciera ligado una y otra vez al de Foucault. Los primeros estudiosos de la filosofía tardía de Foucault, los Davidson, Flynn, Gros, Ewald, y compañía, se interesarán también por la obra de Hadot. La filosofía como forma de vida, ya se ha hablado de ello, resurgirá con fuerza creciente. Hadot será objeto de estudios al otro lado del Atlántico, en los tan queridos por Foucault Estados Unidos de América, en los que desembarcó su obra, posiblemente, bajo el auspicio del interés por Foucault⁴¹¹. Veamos sólo unos ejemplos de cómo cambia la importancia de Hadot como historiador

⁴¹⁰ Ya en vida del filósofo esta práctica era lo bastante importante como para provocar su queja: “Il suffit de mettre n’importe quel mot à côté de mon nom, et n’importe qui fait un succès de libraire.” Citado en D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., p. 292.

⁴¹¹ Citaremos sólo algunos ejemplos de este interés por la obra de Hadot en Estados Unidos, en muchas ocasiones aparejada a la de Foucault: A. I. DAVIDSON, “Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot”, en *Critical Inquiry*, 16:3, primavera de 1990, pp. 475-482; T. FLYNN, “Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot.”, en *Philosophy & Social Criticism*, septiembre de 2005, pp. 609-622; C. WIMBERLY, “The Joy of the Difference: Foucault and Hadot on the Aesthetic and the Universal in Philosophy.”, en *Philosophy Today*, vol. 53, nº 2, verano de 2009; P. FORCE, “The teeth of time: Pierre Hadot on meaning and misunderstanding in the history of ideas”, en *History and Theory*, febrero de 2011, volume 50, Issue 1, pp. 20–40, February 2011.

y como filósofo en el período que transcurre entre mediados de los noventa y nuestros días⁴¹²:

- En la edición de *The Cambridge Companion to Foucault* de 1994 no aparece ninguna obra de Hadot en la bibliografía sobre Foucault; en la edición de 2005, la adenda bibliográfica da entrada a *Philosophy as a Way of Life*⁴¹³.
- Si en las diversas entrevistas realizadas a Hadot sobre el tema de la filosofía como arte de vida y sobre la “cultura de sí” era referencia casi obligada la relación de su pensamiento con el de Foucault, en la entrevista que concede Hadot a Arnold I. Davidson en 2007 no se nombra a Foucault en ningún momento, a pesar de que la conversación, similar a otras mantenidas en el pasado por Davidson y Hadot, parece propiciarlo en más de un punto:

DAVIDSON, A. I. : *Je voulais donc poser la question générale à la fois du lieu, de la possibilité et des types d'exercices spirituels qui sont encore actuels [...]*

HADOT, P. : *Pour le philosophe actuel, il est évident que c'est chez lui ou dans la vie courante qu'il peut éventuellement pratiquer des exercices spirituels. Apparemment l'enseignement universitaire, destiné à préparer aux examens, ne peut avoir valeur psychagogique. Mais pourtant des philosophies comme celles de Bergson, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Lavelle, Wittgenstein, ne présentaient pas des systèmes abstraits qu'il suffirait d'apprendre, mais elles invitaient, chacune à sa manière, à une activité intérieure, à un travail de soi sur soi.*⁴¹⁴

¿Trabajo de sí sobre sí mismo? ¿Valor psicagógico de la enseñanza universitaria? ¿No parecen reenviar estas ideas, casi automáticamente, a la obra de Foucault? Tal vez el anciano Hadot⁴¹⁵ está ya cansado de recordar su relación

⁴¹² Por supuesto, no pretendemos afirmar aquí que la creciente popularidad de Hadot se debe únicamente a la asociación de su nombre y su obra con la de Foucault, puesto que la publicación de obras como *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, en 1995 debió de contribuir en gran medida al conocimiento de Hadot fuera de los círculos especializados.

⁴¹³ P. HADOT, P., y A. I. DAVIDSON (eds.), *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Cambridge: Blackwell, 1995.

⁴¹⁴ A. I. DAVIDSON y F. WORMS (eds.), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Éditions Rue D'Ulm, 2010.

⁴¹⁵ La entrevista tiene lugar el 1 de junio de 2007, es decir, que Hadot está a punto de cumplir 85 años.

con Foucault, de que cada vez que se hable de cuidado de sí o de ejercicio espiritual aparezca el nombre de su antiguo compañero en el Collège de France⁴¹⁶.

- En Francia, en la primera década del siglo XXI, son muchos los que recurren a Hadot en obras en las que buscan inaugurar nuevos caminos, o recuperar antiguas sendas olvidadas, para la filosofía. En *Apprendre a vivre*⁴¹⁷, Luc Ferry trata de acercar la historia de la filosofía a los jóvenes en un recorrido audaz que, casualmente, comienza con la filosofía helenística. En la bibliografía seleccionada con carácter protréptico, Ferry escoge únicamente siete obras cuya lectura recomendar a las nuevas generaciones, obras de Heidegger, Comte-Sponville, Sartre, Nietzsche, Kant, Rousseau... Y Hadot⁴¹⁸. En enero de 2012, la editorial Odile Jacob publica un libro de Roger-Pol Droit, *Vivre aujourd'hui. Avec Socrate, Épicure, Sénèque et tous les autres*, obra que se presenta como un paseo por la antigüedad para encontrar en los antiguos filósofos griegos y romanos reglas de vida y de pensamiento que nos faltan. El libro está dedicado a Pierre Hadot⁴¹⁹.
- La popularidad de Hadot en los Estados Unidos no se limita al ámbito de influencia de Arnold I. Davidson en la Universidad de Chicago. También en Princeton⁴²⁰, New Jersey, varios profesores del departamento de Clásicas, en el que podríamos englobar la filosofía y las llamadas en España “humanidades”, han leído y discutido las tesis de Hadot. Alexander Nehamas, autor de *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, comenta en el capítulo 6 de esta obra, dedicado a Foucault y el cuidado de sí, la importancia de Hadot en la

⁴¹⁶ Se ha tratado de contrastar este y otros puntos concretos de la argumentación aquí desarrollada sobre la vida y la obra de Hadot con Arnold I. Davidson, pero el profesor Davidson ha declinado cualquier intercambio de información incluso a través de correo electrónico, por lo que dejaremos que sean otros, que tuvieran la suerte de conocer a Hadot, quienes aclaren si esta hipótesis se sustenta o no.

⁴¹⁷ L. FERRY, *Apprendre à vivre*, Éditions Plon, 2006.

⁴¹⁸ En concreto, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Véase la página 307 de *Apprendre à vivre*, op. cit.

⁴¹⁹ R-P. DROIT, *Vivre aujourd'hui. Avec Socrate, Épicure, Sénèque et tous les autres*, Odile Jacob, París, 2012. La dedicatoria reza así : « À la mémoire de Pierre Hadot (1922-2010) ».

⁴²⁰ En Princeton fue miembro del Departamento de Filosofía Gregory Vlastos entre 1955 y 1976. Especialista en la filosofía antigua y, más concretamente en la figura de Sócrates, Vlastos dirigió la tesis de Alexander Nehamas, *Predication in Plato's Phaedo* de 1971. John M. Cooper, por su parte, se doctoró en Harvard en 1967 con una tesis sobre el *Teeteto* de Platón.

consideración de la filosofía como forma de vida, y cuestiona el planteamiento general que hace éste sobre el tema:

*La filosofía, de acuerdo con la interpretación de Foucault, empezó no tanto como un esfuerzo para presentar algunas doctrinas generales acerca del mundo o nuestro conocimiento de él: su propósito era, más bien, cambiar la vida de las personas a un nivel individual. La opinión de que la filosofía fue en los tiempos antiguos primariamente un modo de vida y no una actividad teórica ha sido convincentemente expresada por Pierre Hadot, quien tuvo una considerable influencia sobre el propio pensamiento de Foucault. No es necesario decir que la teoría nunca estuvo tan lejos y en muchas ocasiones estuvo mucho más cerca de lo que creía Pierre Hadot.*⁴²¹

También John M. Cooper, profesor igualmente del departamento de filosofía de la universidad de Princeton, menciona la importancia de la obra de Hadot y su repercusión sobre la comprensión de la filosofía como actividad práctica, y no sólo como teoría, desde la antigüedad hasta el presente:

*The late Pierre Hadot, distinguished French scholar of Plotinus and late ancient Platonism, has given a persuasive account of the transformation of philosophy from a way of life into what it is today: no more than a subject of theoretical study.*⁴²²

Como Nehamas, Cooper también cuestiona la interpretación de Hadot, en este caso por lo que se refiere a la necesidad de realizar una elección existencial al adherirse a una determinada doctrina filosófica:

Pierre Hadot, whose writings on ancient philosophy as a way of life are fundamental reading on this subject, speaks of an “existential option” as needed when anyone becomes personally aligned with the doctrines of any specific school. But that is incorrect. Any specific philosophical views and orientations that might characterize an ancient philosopher (as a Platonist or

⁴²¹ A. NEHAMAS, *El arte de vivir*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 254.

⁴²² J. M. COOPER, *Pursuits of wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton University Press, Princeton, 2012, p. 8.

*Aristotelian, or Stoic or Epicurean or Pyrrhonian skeptic) do not result from anything “existential”.*⁴²³

- Sin embargo, otra obra conectada con el tema de la filosofía como forma de vida y la utilidad del pensamiento filosófico como apoyo y consuelo para la vida diaria, que ha alcanzado una gran popularidad a lo largo de la última década, ni siquiera menciona a Hadot (ni a Foucault), y ello a pesar de que la selección de autores⁴²⁴, que presenta como “terapeutas” de los problemas de la vida diaria, hace pensar inmediatamente en la revisión de la historia de la filosofía entendida como forma de vida que lleva a cabo Hadot en diversos lugares. Se trata de *The Consolations of Philosophy*, publicada en 2000 por el controvertido escritor, filósofo y presentador de televisión suizo Alain de Botton⁴²⁵.

Hadot se ha ganado ya, por mérito propio, pero también por su influencia sobre Foucault y por la frecuente asociación del nombre de ambos pensadores, un lugar en los anaqueles de las librerías, una entrada en las bibliografías de cualquier obra de filosofía que busque una forma de pensamiento que sea a la vez un modo de ser.

⁴²³ J. M. COOPER, op. cit., pp. 18-20. Cooper discute, en nota al final del libro, la aplicabilidad de la interpretación de Hadot a toda la filosofía antigua, cuando el propio Hadot se limita a argumentarla para filósofos pertenecientes al final del siglo segundo antes de Cristo y posteriores: “It is a striking fact that in the whole of Hadot’s sweeping account of Hellenistic philosophy, claiming that Hellenistic philosophies “consist essentially in spiritual exercises”, almost all his references are to writings from the late second century and afterward. No relevant ones are to fourth- or third century BCE writings, except to Epicurus, a very special case [...]”. Op. cit., p. 402, n. 4.

⁴²⁴ Los autores seleccionados son: Sócrates, Epicuro, Séneca, Montaigne, Schopenhauer y Nietzsche.

⁴²⁵ A. BOTTON, *The Consolations of Philosophy*, Hamish Hamilton, 2000. En 2001 fue publicado por Penguin Books. El libro se convirtió en un bestseller.

IV.3. Convergencias

A lo largo de esta tesis se expone el modo en que Hadot y Foucault releen, respectivamente, la historia de la filosofía griega, en especial en su período helenístico, y romano, y cómo ambos, a partir de esas lecturas, proponen una visión de la filosofía como forma de vida con vocación de actualidad. En el caso de Hadot, este es un tema recurrente a lo largo de buena parte de su obra, al menos desde la publicación de *Exercices spirituels et philosophie antique*. El artículo que abre la compilación, “Exercices spirituels”, comienza con un análisis de la filosofía como “ejercicio” en los estoicos:

*L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du « soi » et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs.*⁴²⁶

En su lección inaugural en el Collège de France, conecta con contundencia ejercicios espirituales y filosofía como forma de vida:

*C'est dans la perspective de ces exercices de méditation qu'il faut comprendre les rapports entre théorie et pratique dans la philosophie de cette époque. La théorie pour elle-même n'y est jamais considérée comme une fin en soi [...] Dans chaque école, les dogmes et les principes méthodologiques n'ont pas à être discutés. Philosophier, à cette époque-là, c'est choisir une école, se convertir à son mode de vie et accepter ses dogmes.*⁴²⁷

Su gran obra sobre la filosofía antigua, *Qu'est-ce que la philosophie?*, presenta esta idea como una de sus tesis centrales:

No se trata de oponer y de separar por una parte la filosofía como modo de vida y por la otra un discurso filosófico que sería en cierto modo exterior a la filosofía. Muy por el

⁴²⁶ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 23.

⁴²⁷ P. HADOT, *Eloge de la philosophie antique*, Éditions Alia, París, 1997, pp. 37-39.

contrario, se trata de mostrar que el discurso filosófico forma parte del modo de vida.⁴²⁸

Foucault, por su parte, conecta filosofía y modo de vida a raíz de la transformación del proyecto de la *Histoire de la sexualité*:

*Même s'il est vrai que la philosophie grecque a fondé la rationalité, elle soutenait toujours qu'un sujet ne pouvait pas avoir accès à la vérité s'il ne réalisait pas d'abord sur lui un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité.*⁴²⁹

En un prefacio escrito para los dos últimos volúmenes de la *Histoire de la sexualité* que no llegó a ser publicado, Foucault explica su modo de proceder en el estudio de las formas de experiencia y su relación con el pensamiento. Se trata de un pasaje clave en la obra del último Foucault, pues muestra aspectos metodológicos y teóricos que afloran en el momento mismo de cerrar el proyecto. No obstante, Foucault volverá a redactar la introducción para *L'usage de plaisirs*, y algunas de estas ideas sobre la naturaleza del pensar desaparecerán o, al menos, quedarán en segundo plano:

*Par « pensée », j'entends ce qui instaure, dans diverses formes possibles, le jeu du vrai et du faux et qui, par conséquent, constitue l'être humaine comme sujet de connaissance [...] La « pensée » ainsi entendue n'est donc pas à rechercher seulement dans des formulations théoriques, comme celles de la philosophie ou de la science ; elle peut et doit être analysée dans toutes les manières de dire, de faire, de se conduire où l'individu se manifeste et agit comme sujet de connaissance, comme sujet éthique ou juridique, comme sujet conscient de soi et des autres. En ce sens, la pensée est considérée comme la forme même de l'action, comme l'action en tant qu'elle implique le jeu du vrai et du faux, l'acceptation ou le refus de la règle, le rapport à soi-même et aux autres.*⁴³⁰

⁴²⁸ P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., p. 15.

⁴²⁹ M. FOUCAULT, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1229.

⁴³⁰ M. FOUCAULT, « Préface à l'« Histoire de la sexualité » », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1398-1399.

Los dos sitúan en un lugar de excepción la temática de la cultura de sí y de los ejercicios espirituales a la hora de explicar la naturaleza de la actividad filosófica en la antigüedad. Hadot se acercó a esta temática desde el terreno de la filología y la historia de la filosofía, el estudio del discurso filosófico y su coherencia, como se expuso en el capítulo III, siendo conducido a ello, en parte, por la impresión que le causó la lectura de Wittgenstein. Por ello, en su análisis de los ejercicios espirituales conectará con fuerza discurso y modo de vida, poniendo el acento en este último aspecto. Foucault, por su parte, acaba dedicándose al estudio de la ética grecorromana y, más específicamente, al del cultivo de sí⁴³¹, a causa de la deriva sufrida por su investigación sobre las relaciones entre verdad, gobernabilidad y formas de subjetivación, deriva que dio lugar a toda una búsqueda centrada a la cultura de sí, hasta el punto de que Foucault llegó a plantearse la publicación de un libro dedicado exclusivamente al tema de las técnicas de sí en el seno del proyecto de la *Histoire de la sexualité*⁴³²:

*Ces dernières années vont être le théâtre d'une tension toujours plus forte et qu'il faut mesurer, tant s'y joue le statut du cours de 1982. Foucault se trouve en effet bientôt tiraillé entre, d'une part, le projet d'écrire une histoire de la sexualité antique, réordonnée à la problématique des techniques de soi, et, d'autre part, la tentation grandissante d'étudier ces techniques –pour elles-mêmes cette fois, dans leurs dimensions historico-éthiques, et dans de domaines d'effectuation autres que la sexualité [...]*⁴³³

Lo cierto es que tal proyecto no llegó a realizarse, casi con toda seguridad, a causa de la muerte prematura de Foucault. Sin embargo, los tres últimos cursos del Collège de France muestran sin lugar a dudas que el estudio de las técnicas de sí era algo más que una etapa metodológicamente necesaria en el desarrollo de las últimas investigaciones foucaultianas. Como se verá en el próximo capítulo, este estudio condujo a Foucault a todo un replanteamiento de la relación entre verdad, poder y

⁴³¹ El tema del cuidado de sí y las técnicas de sí es el hilo conductor del curso de 1981-1982, *L'herméneutique du sujet*, pero ya había sido introducido en *Subjectivité et vérité*, curso del Collège de France de 1980-1981. En relación con la sexualidad y la formación del sujeto de deseo, la referencia más importante es *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*.

⁴³² Para lo relativo a los diferentes proyectos editoriales de la *Histoire de la sexualité*, véase D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., pp. 290-294 y 339-345.

⁴³³ F. GROS, "Situation du cours", en M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 495.

formas subjetivación, que habría de desembocar en una intensa atracción por la ética grecorromana y por las formas de relación entre gobierno de sí y gobierno de los otros, decantada en el análisis pormenorizado de la *parresía*.

También están de acuerdo, en líneas generales, en la existencia de una continuidad entre el pensamiento y las prácticas del período helenístico y las del primer cristianismo. Desde su lección inaugural en el Collège de France, Hadot pone de manifiesto que una de las líneas de su trabajo será el esclarecimiento de esa continuidad entre filosofía helenística y cristianismo, que ya su maestro Pierre Courcelle había destacado. La estabilidad de las escuelas helenísticas, la asimilación de sus doctrinas o la discusión de las mismas que llevará a cabo el cristianismo, es clave para entender la formación de la cultura occidental:

On assiste ainsi pendant six siècles, du III^e siècle avant J.-C. jusqu'au III^e siècle de notre ère, à une étonnante stabilité des six traditions dont nous avons parlé⁴³⁴. Toutefois, à partir du III^e siècle après J.-C., achevant un mouvement qui s'esquissait depuis le I^{er} siècle, le platonisme, encore une fois aux pris de subtils glissements de sens et de nombreuses réinterprétations, va absorber, dans une synthèse originale, l'aristotélisme et le stoïcisme, tandis que toutes les autres traditions vont devenir marginales. Ce phénomène d'unification a une importance historique capitale. Cette synthèse néoplatonicienne, grâce à des auteurs de la Basse Antiquité, mais aussi grâce aux traductions arabes et à la tradition byzantine, dominera toute la pensée du Moyen Age et de la Renaissance, et elle sera, en quelque sorte, le dénominateur commun des théologies et mystiques juives, chrétiennes et musulmanes.⁴³⁵

Hadot encuentra que la continuidad entre la filosofía helenística y el cristianismo se muestra con más fuerza en el entorno de las prácticas ascéticas monacales encaminadas al dominio de sí, muchas de las cuales tienen su origen en el estoicismo imperial. Del mismo modo, la búsqueda del conocimiento del alma que dará lugar a la mística cristiana presenta importantes ecos de la doctrina neoplatónica⁴³⁶. En el caso de

⁴³⁴ Hadot se refiere al platonismo, el aristotelismo, el epicureísmo, el estoicismo, el cinismo y el escepticismo.

⁴³⁵ P. HADOT, *Éloge de la philosophie antique*, op. cit., p. 27.

⁴³⁶ « Les premiers moines n'étaient pas de gens cultivés, mais des chrétiens qui voulaient atteindre la perfection chrétienne par une pratique héroïque des conseils évangéliques et l'imitation de la vie du

Foucault, ya se vio su defensa de la existencia de una continuidad filosofía helenística-cristianismo en los pasajes citados anteriormente de “Le combat de la chasteté”. Igualmente, en *Subjectivité et vérité* encontramos diversas alusiones a dicha continuidad:

*Il y a une préexistence certaine de cette soi-disant « morale sexuelle chrétienne » à l'intérieur de la pensée, de la morale dites païennes.*⁴³⁷

Podría decirse que, en cierto modo, todo el curso está consagrado a explorar la relación de continuidad o ruptura entre filosofía helenística y cristianismo. En la lección del 25 de marzo de 1981, Foucault trata de establecer qué puntos de fractura pueden localizarse en la moral del primer cristianismo frente a la filosofía pagana, y qué elementos constituyen el resultado de una continuidad. Reconoce Foucault que esa continuidad entre la moral pagana y la cristiana ha sido puesta de manifiesto por los historiadores hace mucho tiempo⁴³⁸. En cualquier caso, Foucault privilegia las continuidades frente a los puntos de ruptura:

L'apparition du christianisme ne fait absolument pas rupture [...] Le christianisme au fond n'a réellement modifié ni les modèles de comportement ni même le discours

Christ. Ils ont donc puisé naturellement dans l'Ancien et le Nouveau Testament leurs pratiques de perfection. Mais, sous l'influence alexandrine, celle, lointaine de Philon, celle, plus proche, de Clément et d'Origène, magnifiquement orchestrée par les cappadociens, certaines pratiques spirituelles philosophiques ont été introduites dans la spiritualité chrétienne et monastique et l'on a décrit, défini, et en partie, pratiqué l'idéal chrétien, en empruntant modèles et vocabulaire à la tradition philosophique grecque. Ce courant s'est imposé par ses qualités littéraires et philosophiques. C'est lui qui a transmis à la spiritualité chrétienne du Moyen Âge et des Temps modernes l'héritage des exercices spirituels antiques. » P. HADOT, « Exercices spirituels antiques et « philosophie chrétienne » », en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., edición de 2002, p. 98.

⁴³⁷ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 45. En este punto se apoya Foucault en algunas tesis de su amigo Paul Veyne, quien afirma en un artículo sobre la familia romana que buena parte de los tabúes y las reglas de continencia sexual del cristianismo tienen su origen en la filosofía estoica. El artículo se titula “La famille et l'amour sous le Haut-Empire romaine”, y fue reeditado en P. VEYNE, *La Société romaine*, Seuil, París, 1991).

⁴³⁸ « Cette continuité entre la doctrine morale des philosophes et la doctrine morale du christianisme, les historiens l'ont repéré depuis au moins un bon siècle. » M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 257.

*théorique que l'on peut tenir. Le problème est évidemment de savoir où il faut faire la coupure.*⁴³⁹

La figura de Sócrates aparece en la obra de los dos profesores del Collège de France como un punto de inflexión de la filosofía griega que conduce a una consideración diferente del pensar como actividad y como forma de existencia⁴⁴⁰. Tanto para Hadot como para Foucault, los ejercicios espirituales o las prácticas de sí desarrolladas por los filósofos griegos y romanos perseguían la transformación del *éthos*, y no simplemente el conocimiento de una determinada verdad, y los dos consideran que dichos ejercicios tenían un valor *psicagógico*, de guía de almas o de conciencias, cuya presencia va a resultar fundamental en las prácticas de la penitencia y el examen de conciencia en las primeras comunidades monásticas cristianas. A este respecto, conviene señalar que el uso de la palabra “psychagogie” y sus derivados es tardío en Foucault, pudiendo señalarse como su primera aparición la que tiene lugar en la lección del 10 de marzo de 1982 durante el curso en el Collège de France *L’herméneutique du sujet*. Ahí realiza Foucault una importantísima distinción entre pedagogía y psicagogía⁴⁴¹, aplicada en este caso al modo en que las prácticas de sí de la filosofía helenística, y en especial el uso de la *parresía*, transformaban el *éthos* del individuo. La relación entre pedagogía y psicagogía cambiará con la exigencia del cristianismo de decir verdad sobre sí mismo:

La [psychagogie] gréco-romaine était encore toute proche de la pédagogie [...] Le christianisme, lui, va décrocher psychagogie et pédagogie en demandant à l’âme qui est psychagogisée, l’âme qui est conduite, de dire une vérité ; vérité que seule elle peut

⁴³⁹ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., pp. 257-258.

⁴⁴⁰ Hadot dedica diversos artículos a la figura de Sócrates. Véanse entre otros lugares *Éloge de la philosophie antique*, op. cit., p. 30 y sigs. Y, sobre todo, « La figure de Socrate », en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 101-141. Foucault señala a Sócrates como el auténtico creador de la tradición del cuidado de sí en la filosofía. Este tema es un aspecto central del curso de 1982, *L’herméneutique du sujet*, del que puede señalarse como punto de referencia el análisis del *Alcibiades* de Platón realizado en la lección del 6 de enero de 1982, pp. 3-26 de la edición citada, si bien a lo largo de todo el curso el tema reaparece una y otra vez como *leitmotiv* y punto de fuga al tiempo. En las lecciones de marzo de 1983 de *Le gouvernement de soi et des autres* y, sobre todo, a lo largo del curso de 1983-1984, *Le courage de la vérité*, Sócrates volverá a ser protagonista de las pesquisas de Foucault, quien volverá a ocuparse del filósofo ateniense para señalarlo como el creador de la *parresía* moral.

⁴⁴¹ Se trata del extenso pasaje con el que se abre el próximo capítulo, por lo que para evitar repeticiones no se cita aquí literalmente.

*dire, que seule elle détient et qui est non pas le seul, mais un des éléments fondamentaux de cette opération par laquelle son mode d'être va être changé. Et c'est en cela que consistera l'aveu chrétien.*⁴⁴²

En 1983, durante las sesiones de *L'herméneutique du sujet*, la aparición de la *psicagogía* es puntual; durante el curso del año siguiente, el término aparecerá más de una docena de veces, siendo objeto de varios desarrollos pormenorizados, lo que prueba la importancia que ha adquirido, en el pensamiento de Foucault, como concepto clave para desentrañar la relación entre prácticas de sí y transformación del *éthos*⁴⁴³. Es muy probable, aunque no pueda demostrarse aquí, que Foucault tome el término del artículo de Hadot que tanto influyera en él, *Exercices spirituels*, en el que Hadot lo emplea para referirse al efecto que los *lógoi* de Plotino trataban de producir en sus discípulos⁴⁴⁴. Hadot no olvidará el término y, tal vez influido a su vez por la importante presencia del concepto en las investigaciones finales de Foucault, volverá a utilizarlo en repetidas ocasiones a lo largo de los años noventa, casi siempre en relación con el sentido de la filosofía como modo de vida que transforma el *éthos*, el propio ser de quien la practica:

*[...] le discours du philosophe peut prendre la forme, non seulement d'un exercice destiné à développer l'intelligence du disciple, mais celle d'un exercice destiné à transformer sa vie. S'il en est ainsi, ce ne sont plus seulement les contraintes pédagogiques, mais les besoins de la psychagogie, de la direction des âmes, qui vont empêcher le discours philosophique antique d'être parfaitement systématique.*⁴⁴⁵

En *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Hadot utiliza el término 'psicagógico' hasta en cuatro ocasiones, en todas ellas para insistir en la capacidad de transformación del *éthos* que tenían, o pretendían, tener los discursos filosóficos en la antigüedad⁴⁴⁶.

⁴⁴² M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, pp. 390-391.

⁴⁴³ De todo ello se tratará con detenimiento en el próximo capítulo.

⁴⁴⁴ Véase "Exercices spirituels" en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., ed. 2002, p. 69.

⁴⁴⁵ P. HADOT, « La philosophie antique: une éthique ou une pratique ? », publicado en 1993 en P. DEMONT, (comp.), *Problèmes de la morale antique*, Université d'Amiens, pp. 7-37, y reeditado en P. HADOT, *Discourse et mode de vie philosophique*, Les Belles Lettres, París, 2014, pp. 155-176. La cita es de la página 159.

⁴⁴⁶ "[...] el discurso es un medio privilegiado merced al cual el filósofo puede actuar sobre sí mismo y sobre los demás, pues, si es la expresión de la opción existencial de quien lo pronuncia, siempre tiene,

Como puede verse, tanto en Hadot como en Foucault encontramos una concepción de la filosofía como forma de vida con fuertes tintes pedagógicos, que se manifiestan, frente a las visiones tradicionales de la pedagogía, en la actividad transformadora de la *psicagogía*. Formación, educación, transformación de sí, cuidado de sí y terapia del alma estaban, en la filosofía helenística, vinculados a través del ejercicio de la psicagogía o, anteponiendo la práctica al concepto, todos ellos daban lugar a una relación de tipo psicagógico. Para Hadot no hay duda de que este tipo de prácticas no tienen cabida en las modernas enseñanzas universitarias, al menos tal como se dan en la actualidad:

*Pour le philosophe actuel, il est évident que c'est chez lui ou dans la vie courante qu'il peut éventuellement pratiquer des exercices spirituels. Apparemment l'enseignement universitaire, destiné à préparer aux examens, ne peut avoir de valeur psychagogique.*⁴⁴⁷

Actualizar los ejercicios espirituales o, si se prefiere la versión foucaultiana ajena a cualquier tipo de trascendencia, las prácticas de sí para recuperar su valor psicagógico, implica revisar conceptos desgastados como el de pedagogía, buscar un nuevo sentido a la relación maestro-discípulo que no pongan en circulación únicamente contenidos, procedimientos y actitudes, o, como suele decirse en las últimas legislaciones educativas, 'competencias'. ¿Qué ha sido del *éthos*? ¿Cómo pueden gestionarse las relaciones de poder en las sociedades actuales sin perder de vista el componente *ético* del ejercicio del gobierno de sí y el gobierno de los otros? Es uno de los propósitos principales de esta tesis abrir un espacio de reflexión en el campo de la filosofía de la educación en el que definir, discutir y proponer nuevos modos de conversación en los espacios educativos. Las formas de modulación de la *psicagogía* que aquí se articulan a partir del análisis de las investigaciones de Hadot y de Foucault, pretenden dar pie a ese debate.

directa o indirectamente, una función formadora, educadora, psicagógica, terapéutica.” P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., p. 194

⁴⁴⁷ A. I. DAVIDSON y F. WORMS (dirs.), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, op. cit., p. 29.

IV.4. Divergencias

Si, como se ha visto, muchos son los puntos de contacto entre Hadot y Foucault, muchos los ecos de la obra de uno que resuenan en la del otro, no por ello debe olvidarse que había importantes planteamientos que separaban a ambos pensadores y que, por sobrevivir a Foucault en más de dos décadas, se muestran con mucha mayor precisión e intensidad en la obra de Hadot. De entre los diversos puntos de conflicto que se han ido haciendo explícitos con el correr de los años, pueden destacarse aquí dos: la finalidad del cuidado de sí y el momento en que se localiza el abandono de los ejercicios espirituales, lo que vale tanto como decir el momento en que se abandona la filosofía como forma de vida.

¿Dandismo o trascendencia?

[...] la philosophie est un art de vivre, un style de vie qui engage toute l'existence.

*Toutefois, j'hésiterais à parler avec M. Foucault d'« esthétique de l'existence », aussi bien à propos de l'Antiquité, que de la tâche du philosophe en général. M. Foucault, nous l'avons vu, entend cette expression au sens où notre propre vie est l'œuvre que nous avons à faire.*⁴⁴⁸

En efecto, tal como afirma Hadot, Foucault define en más de un lugar la tarea de la filosofía como la búsqueda de una existencia con valor estético. En una larga entrevista mantenida en abril de 1983 con H. Dreyfus y P. Rabinow, interlocutores habituales de Foucault en la universidad de Berkeley en Estados Unidos, Foucault trata de desentrañar los pormenores de su complejo proyecto de una *Histoire de la sexualité*, cuyos volúmenes segundo y tercero está concluyendo en esa época. La entrevista constituye una especie de anticipo de lo que darán a conocer los dos libros, aún sin publicar en 1983, *L'usage de plaisirs* y *Le souci de soi*⁴⁴⁹. Hablando sobre el sentido de

⁴⁴⁸ P. HADOT, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault », en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., ed. 2002, p. 308.

⁴⁴⁹ De hecho, todavía no está cerrada la estructura del proyecto tal como lo conocemos hoy. En esta misma entrevista, afirma Foucault: « [...] dans cette série sur l'histoire de la sexualité, le premier livre,

la ética en la antigua Grecia, Foucault muestra un gran interés por el modo en que, para los griegos, ocuparse de la conducta moral tenía más que ver con cuidarse de sí y de los otros que con aspectos religiosos, y afirma:

Enfin, ce qui les préoccupait le plus, leur grand thème, c'était de constituer une sorte de morale qui fût une esthétique de l'existence.

*Eh bien je me demande si notre problème aujourd'hui n'est pas, d'une certaine façon, le même, puisque la plupart d'entre nous, nous ne croyons pas qu'une morale puisse être fondée sur la religion et que nous ne voulons pas d'un système légal qui intervienne dans notre vie morale, personnelle et intime.*⁴⁵⁰

Se trata, por tanto, de desvincular la conducta moral y el cuidado de sí y de los otros que lleva aparejados, de cualquier instancia de tipo legal, provenga esta de un código jurídico o religioso. Por eso, Foucault cree que volver a estudiar la ética grecorromana nos permitiría abrir nuestro modo de comportarnos a formas nuevas de relación con nosotros mismos y con los otros, que no pasaran necesariamente por las imposiciones de un código emanado de una fuente trascendente, como ocurre habitualmente en Occidente a causa del peso del cristianismo. Este es uno de los aspectos en los que Hadot discute con más insistencia la interpretación foucaultiana de la filosofía antigua. En primer lugar, dice Hadot, porque el uso del término “estética” desencadena, en nosotros los modernos, resonancias que no tenía en la antigüedad:

En effet, les modernes ont tendance à se représenter le beau comme une réalité autonome indépendante du bien et du mal, alors que pour les Grecs, au contraire, le mot, appliqué aux hommes, implique normalement la valeur morale, par exemple dans le textes de Platon et de Xénophon cités par M. Foucault. En fait, ce que les philosophes

c'est *L'Usage des plaisirs*, et, dans ce livre, il y a un chapitre sur la technologie de soi, puisque je pense qu'il n'est pas possible de comprendre clairement ce qu'était la morale sexuelle des Grecs si on ne la rapproche pas d'une technologie de soi. Le deuxième volume de cette série –*Les Aveux de la chair*– traite des techniques de soi chrétiennes. Enfin, *Le Souci de soi*, un livre que ne fait pas partie de cette série, est fait de développements sur l'idée de soi –avec, par exemple, un commentaire de l'*Alcibiade* de Platon où l'on trouve la première réflexion sur cette notion d'*epimeleia heautou* ou « souci de soi » [...] » M. FOUCAULT, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress », publicada en francés como « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1204.

⁴⁵⁰ M. FOUCAULT, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1204-1205.

*de l'Antiquité recherchent, ce n'est pas premièrement la beauté (kalon), mais le bien (agathon).*⁴⁵¹

Esta es la lectura de Hadot del “giro” foucaultiano hacia la ética de la antigüedad. Foucault, según Hadot, privilegia los aspectos esteticistas de la moral griega (la búsqueda de la belleza –*kalón*– en el *éthos* del individuo), descuidando el objetivo propiamente moral del cuidado de sí, que persigue alcanzar el bien –*agathón*–, lo que exigiría al sujeto de la acción ética proyectar fuera de sí la finalidad de dicha acción, hacia alguna forma de orden superior que sancione el bien y el mal. Hadot argumenta esta lectura de la obra foucaultiana aludiendo a algunos análisis de textos de la antigüedad que lleva a cabo Foucault en *Le Souci de soi*. Guiado por este punto de partida erróneo, Foucault malinterpreta algunos textos, incluso desde la perspectiva puramente filológica⁴⁵². Una de esas interpretaciones erróneas de Foucault en *Le Souci de soi* se refiere a un texto de Séneca, la *Epístola* 23, 6-7. El pasaje es el siguiente:

*Trabaja, te lo ruego, Lucilio carísimo, sólo en aquello que puede hacerte feliz. Arroja y pisotea esos objetos que brillan por fuera, que te prometen otros o por otro motivo; atiende al auténtico bien y goza de lo tuyo. ¿Qué quiere decir “de lo tuyo”? De ti mismo y de tu parte más noble.*⁴⁵³

Dejando aparte otras inexactitudes que señala Hadot, como confundir *gaudium* (alegría) con *voluptas* (placer), el objeto de la crítica es que Foucault hace decir a Séneca lo contrario de lo que dice cuando afirma:

⁴⁵¹ P. HADOT, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault », en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., ed. 2002, p. 308.

⁴⁵² En este reproche de falta de precisión en la lectura de los textos antiguos insiste Hadot en diversos lugares, refiriéndose no sólo a Foucault, sino a muchos filósofos y filólogos contemporáneos que tratan de leer los textos de la antigüedad sin el andamiaje técnico necesario, o recurriendo con demasiada laxitud a retóricas grandilocuentes. La referencia de un trabajo bien ejecutado habría que buscarla en su predecesor en la cátedra de historia del pensamiento helenístico y romano del Collège de France, Pierre Courcelle: « Je veux dire qu'il ne se contentait pas de déceler de vagues analogies entre les doctrines néoplatoniciennes et chrétiennes, d'évaluer, de manière purement subjective, les influences ou les originalités, en un mot de se fier à la rhétorique et à l'inspiration pour établir ses conclusions. » P. HADOT, *Éloge de la philosophie antique*, op. cit., p. 12. ¿Se está refiriendo Hadot a Foucault?

⁴⁵³ SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, epístola 23, 6-7, traducción de Ismael Roca Meliá para Gredos, Madrid, 2000. La cita se encuentra en la página 193 del primer volumen.

*(Aux) plaisirs violents, incertains et provisoires, l'accès à soi est susceptible de substituer une forme de plaisir que dans la sérénité et pour toujours, on prend à soi-même.*⁴⁵⁴

No se trata pues, según Hadot, de perseguir un placer que uno encuentra en sí mismo –idea que apoyaría su lectura “esteticista” del último Foucault-, sino de volverse hacia la mejor parte de uno mismo. Lo que aquí se discute es mucho más que un simple detalle interpretativo o una mala lectura en términos filológicos. De lo que se trata es de determinar si se puede interpretar, en el seno del estoicismo, la relación con uno mismo como una búsqueda del placer que proporciona la seguridad que uno adquiere mediante la *enkrateia*, el autodomínio, o de sí, por el contrario, ese *gaudium* procede de un punto exterior a uno mismo. En otras palabras, se trata de decidir si la “parte más noble” de que habla el texto de Séneca pertenece por entero al sujeto ético y puede ser alcanzada mediante el trabajo de sí o si esa parte mejor de nosotros nos trasciende. Para Hadot no hay ninguna duda:

*[...] cette meilleure partie du moi n'est autre que la raison parfaite, c'est-à-dire la raison divine [...]*⁴⁵⁵

Hadot cree que así lo entendía Séneca. La parte mejor es el *dáimon* platónico, el Espíritu de que hablaba Aristóteles, algo, en cualquier caso, sobrehumano:

*Sénèque ne trouve donc pas sa joie dans Sénèque, mais en transcendant Sénèque, à un niveau supérieur d'existence où il n'est plus Sénèque, le Sénèque limité dans l'espace et le temps, mais la Raison universelle, l'Esprit, le daimôn qui était en Sénèque, et qu'il est devenu, auquel il s'est identifié. Il est passé de l'individualité à l'universalité.*⁴⁵⁶

Pasar de la individualidad a la universalidad. Trascenderse a uno mismo para alcanzar la unión con la razón divina, con el orden del Todo. ¿No es eso lo que Hadot decía haber sentido en diversas ocasiones, cuando hablaba del “sentimiento

⁴⁵⁴ M. FOUCAULT, *Le souci de soi*, op. cit., p. 92.

⁴⁵⁵ P. HADOT, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », en *Discours et mode de vie philosophique*, op. cit., p. 193.

⁴⁵⁶ Op. cit., loc. cit.

oceánico”⁴⁵⁷ Recordemos que Hadot se distancia progresivamente del exigente misticismo plotiniano para adoptar una visión del mundo mucho más cercana a la del estoicismo. Por todo ello, Hadot considera insostenible la lectura de Foucault del cuidado de sí en la antigüedad, porque en su opinión conduce a una forma de esteticismo rayana en el *dandismo*. A pesar de la proximidad entre las lecturas de la filosofía helenística que ambos llevan a cabo, existe una diferencia:

*[...] en ce sens que Foucault a plutôt centré son idée des pratiques de soi sur une certaine attitude de l'individu, qu'il a appelée l'esthétique de l'existence et qui consiste en définitive à faire que son existence soit belle. Et je reproche donc un peu à Foucault ce que j'ai appelé son « dandysme ». Les grands hommes de Foucault sont souvent des dandys, comme Baudelaire –des gens qui ont cherché à avoir une belle existence.*⁴⁵⁸

En el seno del congreso internacional realizado en 1988 en torno a la figura de Foucault, Hadot ya había discutido este mismo problema, analizando igualmente el pasaje de Séneca citado y la interpretación incorrecta de Foucault. En el artículo « Réflexions sur la notion de « culture de soi » » que escribe para el volumen surgido del encuentro⁴⁵⁹, Hadot adopta un tono más crítico, e incluso se permite aventurar las razones por las que Foucault se dejaría llevar, de manera más o menos premeditada, por esta lectura equivocada de los textos del estoicismo imperial: « Je comprends bien le motif pour lequel Foucault a gommé ces aspects, qu'il connaissait bien. »⁴⁶⁰ Así que Foucault no estaba equivocado en su lectura de Séneca, sino que “borró” aquellos aspectos que no cuadraban con su propuesta de una ética del cuidado de sí que permitiese actualizar ciertas prácticas desarrolladas por los filósofos de la antigüedad. El ataque de Hadot se dirige a la línea de flotación del pensamiento del Foucault: la negación de la existencia de cualquier tipo de trascendental antropológico, de cualquier instancia extra-individual capaz de dotar de sentido a la existencia humana. Y en todo ello está en juego algo más que un estudio histórico, continúa Hadot, puesto que

⁴⁵⁷ Véase *supra*, pp. 140 y sigs.

⁴⁵⁸ P. HADOT, « Qu'est-ce que l'éthique? », en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 390.

⁴⁵⁹ P. HADOT, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », reimpreso en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 323-332.

⁴⁶⁰ Op. cit., p. 325.

Foucault, como otros pensadores contemporáneos, trata de ofrecer un *modelo de vida* al hombre de hoy. Así se explica el “error” de Foucault:

*Or, selon une tendance à peu près générale de la pensée moderne, tendance peut-être plus instinctive que réfléchie, les notions de « Raison universelle » et de « nature universelle » n'ont maintenant plus beaucoup de sens. Il était donc utile de les mettre entre parenthèses.*⁴⁶¹

Estocismo *versus* esteticismo. La búsqueda de un sentido trascendente de la existencia frente a un arte de vivir esteticista. Vemos enfrentarse dos lecturas que pretenden actualizar la ética helenística partiendo de fundamentos opuestos, de recorridos vitales completamente asimétricos. Hadot, formado en el seminario y manteniendo a lo largo de toda su vida alguna forma de creencia en la trascendencia del sentido de la existencia. Foucault, surgido de medios intelectuales fuertemente influidos por el hegelianismo de izquierda y el marxismo y, aunque distanciado después de todo ello, crítico siempre con cualquier forma de trascendental, fuera este antropológico, religioso, histórico o epistemológico. El modelo ético que el hombre puede descubrir en la antigüedad, dice Hadot, puede permitir al hombre contemporáneo abrirse a lo universal:

Et, précisément, je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi, et, d'une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture du soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX^e siècle [...] Pour ma part, je crois fermement, naïvement peut-être, à la possibilité, pour l'homme moderne, de vivre, non pas la sagesse (les Anciens, pour la plupart, ne croyaient pas à cette possibilité), mais un exercice, toujours fragile, de la sagesse, sous la triple forme que définissait,

⁴⁶¹ Op. cit., pp. 325-326. Véase al respecto P. ARTIÈRES y M. POTTE-BONNEVILLE, *D'après Foucault*, Éditions Points, París, 2012. En el capítulo titulado “Enseigner”, afirman los autores: “[...] tout se passe comme si Foucault conjugait un certain nombre des opérations fondamentales du stoïcisme avec une orientation anti-rationaliste qui lui fait préférer l'ouverture à la totalité, le hasard à la nécessité, la discontinuité à la permanence et l'accueil du nouveau à la certitude intemporelle. Certains commentateurs ont contesté la cohérence doctrinale d'un tel “montage”.” Y en nota al pie, los autores se refieren a Hadot como uno de los comentaristas que cuestionan el “montaje” foucaultiano, aludiendo al mismo artículo de Hadot que acaba de citarse.

*nous l'avons vu, Marc Aurèle : effort pour pratiquer l'objectivité du jugement, effort pour vivre selon la justice et au service de la communauté humaine, effort pour prendre conscience de notre situation de partie dans l'univers [...] Cet exercice de la sagesse sera donc un effort pour s'ouvrir à l'universel.*⁴⁶²

Esta acusación de dandismo⁴⁶³ se basa, en Hadot, en la lectura de *Le souci de soi* y de artículos como *What is Enlightenment?*, y supone una interpretación parcial de las últimas aportaciones de Foucault, en las que se aprecia un claro intento de vincular el cuidado de sí con el cuidado de los otros. El vínculo entre *parresía política* y *parresía moral* que establece Foucault en los dos últimos cursos del Collège de France muestra a las claras que la vocación ética de sus últimas propuestas trataba de ir más allá de la mera “estética de la existencia”. Este cambio de orientación se aprecia con claridad si comparamos varios textos e intervenciones en los que Foucault se ocupa de la moral griega. Desde abril de 1983 a mayo de 1984, apenas unos días antes de morir, Foucault concede diversas entrevistas en relación con el tema de la ética del cuidado de sí y las artes de la existencia, siempre con el proyecto de la *Hisotire de la sexualité* como punto de referencia. A comienzos de 1983, Foucault charla con H. Dreifus y P. Rabinow sobre su relectura de la filosofía de la antigüedad:

*Je veux montrer que le grand problème grec n'était pas une technique de soi, c'était une tekhnê de vie, la tekhnê tou biou, la manière de vivre [...] La morale des Grecs est centrée sur un problème de choix personnel et d'une esthétique de l'existence. L'idée du bios comme matériau d'une œuvre d'art esthétique est quelque chose qui me fascine. L'idée aussi que la morale peut être une très forte structure d'existence sans être liée à un système autoritaire ni juridique en soi, ni à une structure de discipline.*⁴⁶⁴

⁴⁶² Op. cit., p. 331.

⁴⁶³ Muchos otros lectores de Foucault han interpretado en esta misma línea sus últimas investigaciones, en especial *Le souci de soi* y la versión americana de *What is Enlightenment?*. En P.-F. MOREAU (dir), *Lectures de Michel Foucault. Volume 3. Sur les Dits et écrits*, ENS Éditions, 2009, Fabienne Brugère firma un artículo dedicado a la relación entre Foucault y Baudelaire, « Foucault et Baudelaire. L'enjeu de la modernité. » Puede consultarse también un ensayo reciente sobre la relación entre dandismo y cuidado de sí en Balzac: F. CALAÇA, *Dandysme et souci de soi Essai sur les processus de subjectivation dans "La Comédie humaine" d'Honoré de Balzac*, Presses Académiques Francophones, 2013.

⁴⁶⁴ M. FOUCAULT, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1209.

A lo largo de la entrevista Foucault, guiado por las preguntas de Dreyfus y Rabinow, insiste en diversas ocasiones en señalar la importancia de la vida como obra de arte desde un punto de vista puramente estético, y en que es en ese aspecto como la moral griega puede ser reutilizada para dar lugar a modelos de existencia practicables en la actualidad:

*Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art ? Pourquoi une lampe ou une maison sont-ils des objets d'art et non pas notre vie ?*⁴⁶⁵

Vistas así las cosas, parece necesario coincidir con Hadot en que la propuesta de Foucault es esteticista, desprovee la existencia individual de cualquier sentido trascendente al individuo y conduce a una forma de dandismo como el que representaban, a lo largo del siglo XIX, autores como Baudelaire. Ocuparse de uno mismo, llevar a cabo ese cuidado de sí de que tanto habla Foucault, parecería sólo justificado por un afán de perfeccionamiento individual casi narcisista. Además, tal como afirmaba el propio Foucault, se estaría hablando aquí de una moral desligada de cualquier disciplina, de cualquier autoridad, quedando cimentada únicamente en el sentido que el propio cultivo de sí genera como forma de vida bella. En este aspecto, Foucault rechaza, más aún, invierte, la relación entre moral y sí-mismo que estableciera Sartre:

*Du point de vue théorique, je pense que Sartre écarte l'idée de soi comme quelque chose qui nous est donné, mais, grâce à la notion morale d'authenticité, il se replie sur l'idée qu'il faut être soi-même et être vraiment soi-même.*⁴⁶⁶

En Foucault, por el contrario, el vínculo entre autenticidad y forma de vida o, en su terminología, verdad y moral, se invierte hasta convertir el acto creador en el donador de sentido de la existencia: verdad y cuidado de sí aparecen indisolublemente ligados porque, en cierto modo, es la belleza de la forma de vida la que la vuelve verdadera, y no a la inversa⁴⁶⁷. Esta actitud puede escandalizar a los pensadores ilustrados que siguen

⁴⁶⁵ Op. cit., p. 1211.

⁴⁶⁶ Op. cit., loc. cit.

⁴⁶⁷ « Dans ses analyses sur Baudelaire, Flaubert, etc., il est intéressant de voir que Sartre renvoie le travail créateur à un certain rapport à soi –l'auteur à lui-même- qui prend la forme de l'authenticité ou de

confiando en un modelo de vida que conduzca a un perfeccionamiento progresivo de la humanidad a través del uso de la razón. La figura de Habermas, con quien Foucault mantuvo intensos debates, se perfila en el horizonte⁴⁶⁸. De hecho, es discutiendo acerca de uno de sus textos fetiche⁴⁶⁹, el texto de Kant *Was ist Aufklärung?* de 1784, cuando Foucault se detiene a analizar un texto de Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*⁴⁷⁰, en el cual cree encontrar un ejemplo de cómo ha tomado cuerpo el concepto de modernidad en algunos personajes del siglo XIX. En efecto, Foucault cree que la modernidad es ante todo una actitud, un modo de relación con el presente, antes que un período histórico:

*En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche.*⁴⁷¹

l'inauthenticité. Moi je voudrais dire exactement l'inverse : nous ne devrions pas lier l'activité créatrice d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice. » Op. cit., pp. 1211-1212. Es decir, que tal como él mismo confiesa, Foucault se aproxima aquí más al sentido del estilo de vida nietzscheano que al análisis de Sartre.

⁴⁶⁸ Para la relación de Foucault con Habermas en el contexto del análisis de la Ilustración, véase M. FOUCAULT, « Structuralisme et poststructuralisme », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1250-1276. Paul Veyne invitó a Habermas al Collège de France en 1983, donde el filósofo alemán impartió una serie de conferencias del 7 al 22 de marzo de dicho año. La lectura de *Was ist Aufklärung?* de Kant que realizó Foucault en la primera lección del curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, ed. cit., pp. 3-39, sería discutida por Habermas tras la muerte de Foucault en un artículo titulado en español con el título "La flecha en el corazón del presente", en *Ensayos políticos*, Editorial Península, Barcelona, 1988, pp. 138-146. A su vez, Dreyfus y Rabinow, los conocidos colaboradores de Foucault en Berkeley, continuaron discutiendo las visiones de Foucault y Habermas sobre la modernidad y el proyecto crítico kantiano en H. L. DREYFUS y P. RABINOW, "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment'", en D. C. HOY (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Oxford, 1986.

⁴⁶⁹ « C'est un texte pour moi un peu blason, un peu fétiche, dont je vous ai parlé déjà plusieurs fois [...] » M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 8. En efecto, Foucault había dedicado varios artículos y conferencias al texto de Kant, *Was ist Aufklärung?*, de 1784, entre otros, *Qu'est-ce que la critique?*, publicado en el *Bulletin de la Société française de philosophie* del 27 de mayo de 1978, o *What is Enlightenment?* en *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, pp. 32-50.

⁴⁷⁰ C. BAUDELAIRE, *Le peintre de la vie moderne*, en *Œuvres complètes*, Gallimard, París, 1976.

⁴⁷¹ M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », en *Dits et écrits*, op. cit., vol 2, p. 1387.

La modernidad es, pues, una tarea, un trabajo que va a realizarse sobre uno mismo en su relación con el presente, lo que conecta en gran medida con la aspiración transformadora de la filosofía helenística y las prácticas de sí que ponía en juego: « Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *êthos* »⁴⁷², dice Foucault. Encontramos en este análisis de *El pintor de la vida moderna* la clave interpretativa que conecta, en un primer momento, el estudio del texto de Kant y el de la cultura de sí de la antigüedad. Como en Baudelaire, en la ética helenística y en Kant se pone en juego el propio ser del hombre en su relación con el presente, en la forma de una tarea que habrá de ejercer sobre sí para transformar su *êthos*. En este punto de la elaboración del tema en Foucault, Hadot estaría en lo cierto al calificar su relectura de la ética antigua como una forma de “dandismo”. Parafraseando a Baudelaire, Foucault opone la *actitud de modernidad* a la *flanêrie*, al mero “callejeo” sin objeto, movido por una curiosidad fugitiva hacia el presente. El *flanêur* se prende del instante como de una mera circunstancia; el hombre moderno, valora el presente en el más alto grado, de ahí la importancia de establecer una relación con el instante que pase por la elaboración de sí, por el trabajo de sí, siempre tratando de crear algo nuevo, siempre intentando desprenderse de sí mismo para llegar a ser otro, propósito característico de la obra foucaultiana, como se ha dicho en varias ocasiones a lo largo de estas páginas:

*Pour l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en la captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole.*⁴⁷³

Nótese que Foucault habla de un *ejercicio* que supone una máxima atención al presente. De nuevo vemos estrecharse y tensarse en un mismo impulso los lazos que unen la obra de Hadot y la de Foucault. Ejercicio de sí y atención al presente encierran, en Hadot, una filiación claramente estoica, que hace del cuidado del instante, en la línea de la poesía de Goethe, un gesto del individuo hacia la trascendencia y hacia la

⁴⁷² Op. cit., loc. cit.

⁴⁷³ Op. cit., p. 1389.

universalidad⁴⁷⁴. En Foucault, si bien se persigue también una superación del individuo, lo que prima es la libertad frente a la norma, frente al código, un trabajo de transformación del *éthos* que no se somete a ninguna ley exterior al sujeto del ejercicio:

*[...] pour Baudelaire, la modernité n'est pas simplement forme de rapport au présent ; c'est aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même [...] ce que Baudelaire appelle, selon le vocabulaire de l'époque, le « dandysme » [...] l'ascétisme du dandy qui fait de son corps, de son comportement, de ses sentiments et passions, de son existence, une œuvre d'art.*⁴⁷⁵

Frente a la lectura de Hadot, frente al peso de los ejercicios espirituales en el cristianismo, cuyo objetivo último sería liberar al individuo de cualquier engaño que pudiera encerrar su conciencia, permitiéndole así conectar con la instancia superior que otorga sentido a su existencia, el Todo en el estoicismo hadotiano, Dios en el cristianismo, frente a todo ello, Foucault parece situar en el acto individual creativo la justificación última del hombre moderno, de la relación que se establece en la modernidad entre ese *nosotros* de su “ontología de nosotros mismos” y el valor de verdad de la acción, del ejercicio de sí. La verdad *lógica*, *onto-teo-lógica* que establecen estoicos y cristianos como meta de la transformación del *éthos*, desaparece en la lectura foucaultiana, disuelta en la negación del universal, de la trascendencia, y convertida en una verdad *estética*. El *ser* del hombre vuelve a pertenecerle sólo a él, lo que sitúa a Foucault, como él mismo declara en diversas ocasiones, en la línea de pensamiento de Nietzsche o Weber. He aquí el *dandismo* de Foucault-Baudelaire:

*L'homme moderne, pour Baudelaire, n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée ; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre ; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même.*⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ P. HADOT, *No te olvides de vivir. Goethe y los ejercicios espirituales*, Siruela, Madrid, 2008. En relación con el tema del valor del instante presente es especialmente importante el capítulo I, “La presencia es la única diosa que adoro”, pp. 17-50.

⁴⁷⁵ Op. cit., pp. 1389-1390.

⁴⁷⁶ Op. cit., p. 1390.

Se entiende ahora por qué Foucault, que consideraba la antigüedad griega como un “profundo error”, encuentra en la ética helenística, a pesar de sus limitaciones, un referente desde el que quebrar la imposición de una tradición cristiana que ha dominado la relación del individuo con su *éthos* y con la verdad desde hace siglos. Se entiende también, conociendo algunos detalles sobre la vida privada de Foucault, que pensadores más conservadores que él, como el propio Hadot, leyeran con recelo su modo de servirse de las prácticas de sí helenísticas. Tratando de llevar a cabo esa transformación de sí derivada de un trabajo específico sobre el *éthos*, Foucault aplica a su propia existencia sus conclusiones sobre la ética grecorromana. Para algunos estudiosos de su vida y su obra, el lugar privilegiado en el que analizar y comprender esa cultura de sí en la vida de Foucault es sin duda su forma de vivir la homosexualidad y, en concreto, en su relación con el sadomasoquismo. Uno de los relatos más provocadores en ese sentido es el de James Miller en su biografía de Foucault:

*Foucault no habló mucho en público acerca de los instrumentos específicos o las prácticas S/M. Pero lo que dijo indica que esta variedad de “experiencia-límite” tenía para él un profundo alcance filosófico.*⁴⁷⁷

Todo el capítulo 8 de la biografía de Miller, “La voluntad de saber”⁴⁷⁸, está consagrado al análisis pormenorizado de las prácticas sadomasoquistas de Foucault, y a la supuesta importancia de dichas prácticas para comprender la obra del filósofo francés. Tal como afirma David Halperin, Miller tiende a interpretar toda la obra de Foucault en términos autobiográficos:

Mi resistencia al retrato de Miller proviene de otras fuentes: desconfianza ante su esquema de lectura, ante su violenta seguridad de ser capaz de detectar en casi cualquier texto de su biografiado expresiones sintomáticas de una psicopatología subyacente que confirmarán infaliblemente su diagnóstico; resistencia a su tendencia a tratar las diversas prácticas de inconformismo de Foucault como gestos idiosincrásicos, excepcionales y, por lo tanto, apolíticos; y oposición a su estrategia de

⁴⁷⁷ J. MILLER, *La pasión de Michel Foucault*, Tajamar Editores, Santiago de Chile, 2009, p. 363.

⁴⁷⁸ Op. cit., pp. 331-383.

*normalización por constituir la carrera de Foucault como un relato de transgresión –y, por consiguiente, como una vida irresistiblemente descriptible.*⁴⁷⁹

También Eribon se toma la molestia de desacreditar la lectura de Miller de la relación entre homosexualidad, prácticas S/M y filosofía en Foucault, aunque siempre dejando en la sombra la vida privada de Foucault⁴⁸⁰.

Más allá de establecer cuál es el peso de la vida privada de Foucault y de sus prácticas sexuales sobre su filosofía, lo que nos importa aquí es decidir hasta qué punto su propuesta ética es puramente esteticista o puede escapar a las críticas de Hadot y el resto de lectores que lo acusan de dandismo. Igualmente preocupados se muestran los defensores del humanismo, que creen con motivos justificados que Foucault trata de acabar con el *Hombre*, ya desde su primera obra importante, *Les mots et les choses*. No obstante, el Foucault de los años ochenta parece menos preocupado por borrar el “rostro de arena” del hombre sobre la playa con el que cerraba su obra de 1966, que por conceder un nuevo sentido a la empresa ilustrada, no necesariamente incompatible con algunos aspectos del humanismo. La Ilustración se presenta ahora como alternativa al Humanismo de los siglos anteriores⁴⁸¹. A partir de esta oposición entre Humanismo e Ilustración, Foucault dibuja un retrato del *éthos* filosófico de la modernidad en el que el hombre es colocado en el límite de su presente, ya no está determinado por las posibilidades que le impone lo universal que había arrojado la crítica kantiana. Se trata ahora de llevar un paso más allá la empresa crítica:

Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être

⁴⁷⁹ D. HALPERIN, *San Foucault*, Ediciones Literales, Córdoba (Argentina), 2004, p. 185. Buena parte del capítulo III del libro, “La vida descriptible de Michel Foucault”, pp. 147-205, está consagrado a la crítica de las lecturas biográficas de Miller, Macey y Eribon sobre Foucault, y al modo en el que callan –especialmente Eribon– o magnifican –Miller– la importancia de la homosexualidad de Foucault y su repercusión en la obra foucaultiana. En el análisis de Halperin, David Macey es quien sale mejor parado “Macey le da a la actitud de Foucault hacia la homosexualidad –tanto la suya como la de otras personas– un tratamiento más detallado y menos sensacionalista que los otros biógrafos.” Op. cit., p. 163. Por otra parte, Halperin concluye su ataque a Miller afirmando que es “evidente que hay fascinación aquí, [en el tratamiento del S/M que hace Miller en la vida de Foucault], pero pertenece más al biógrafo que a su biografiado.” Op. cit., p. 191.

⁴⁸⁰ D. ERIBON, *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, París, 1994, pp. 22 y sigs.

⁴⁸¹ Para todo ello, véase M. FOUCAULT, M., « Qu'est-ce que les Lumières ? », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1390 y sigs.

*retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible.*⁴⁸²

Entendida como franqueamiento posible de todo código moral basado en lo universal, la crítica reenvía ahora al acontecimiento, al singular, a la experiencia constituyente, a la problematización. Se trata de localizar, tras la apariencia de necesidad y universalidad del orden establecido, de las categorías sociales, políticas y epistemológicas bajo las que se desarrolla nuestra existencia, cuanto de contingente, de irrepetible y de discontinuo se oculta en las formaciones históricas, en las estructuras supuestamente universales. Se trata de extraer “de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons. Elle [la critique] ne cherche pas à rendre possible la métaphysique enfin devenue science ; elle cherche à relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté.”⁴⁸³

Hadot, Foucault: dos formas de entender el trabajo de sí, la transformación del *éthos* y la relación del sujeto con el todo, aparentemente incompatibles. No obstante, si prestamos atención al modo en que Foucault relaciona el cuidado de sí con el poder y la gubernamentalidad en “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, veremos que la cultura de sí que expone Foucault en sus últimos años de vida dista mucho de ser un mero juego estetizante de un sujeto narcisista desentendido de cualquier responsabilidad social o política. En esta entrevista, concedida a H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Müller el 20 de enero de 1984, su último año de vida, Foucault destaca la importancia de la práctica de la libertad en la filosofía antigua y el modo en que se relacionan libertad y cuidado de sí en torno al imperativo: “cuídate de ti mismo.”⁴⁸⁴ Cuidarse de uno mismo no era, en la antigüedad, una tarea individual que no concerniera al conjunto de la sociedad. De hecho, era un modo importante de cuidarse

⁴⁸² Op. cit., p. 1393.

⁴⁸³ Op. cit., loc. cit.

⁴⁸⁴ M. FOUCAULT, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1531 y sigs.

de los otros, dado que el ejercicio de la libertad se materializaba en el seno del conjunto de relaciones socio-políticas. Cuidarse de sí era un modo de transformar el propio *éthos*, y por eso el cuidado es primordialmente *ético*, pero no puede desvincularse del cuidado de los otros, lo que lo convierte al mismo tiempo en una actividad *política*:

*Pour les Grecs, ce n'est pas parce qu'il est souci des autres qu'il est éthique. Le souci de soi est éthique en lui-même ; mais el implique des rapports complexes avec les autres, dans la mesure où cet éthos de la liberté est aussi une manière de se soucier des autres ; c'est pourquoi il est important, pour un homme libre qui se conduit comme il faut, de savoir gouverner sa femme, ses enfants, sa maison. C'est là aussi l'art de gouverner. L'éthos implique aussi un rapport aux autres, dans la mesure où le souci de soi rend capable d'occuper, dans la cité, dans la communauté ou dans les relations interindividuelles, la place qui convient –que ce soit pour exercer une magistrature ou pour avoir des rapports d'amitié. Et puis le souci de soi implique aussi le rapport à l'autre dans la mesure où, pour bien se soucier de soi, il faut écouter les leçons d'un maître. On a besoin d'un guide, d'un conseiller, d'un ami, de quelqu'un qui vous dise la vérité. Ainsi, le problème des rapports aux autres est présent tout au long de ce développement du souci de soi.*⁴⁸⁵

Este largo pasaje pone de manifiesto hasta qué punto la lectura de Hadot del dandismo de Foucault es, cuando menos, insuficiente. El cuidado de sí ha de darse en la sociedad y en la compañía de otros. El elemento estetizante está presente, pero no es exclusivo. Si a todo ello añadimos la atención prestada por Foucault al tema de la *parresía* durante los años 1983 y 1984 y, en concreto, a sus lecturas de los textos de Platón en los que se presenta a Sócrates como maestro de la *parresía* moral, así como sus análisis de la *parresía* cínica, de todo lo cual se tratará en el próximo capítulo, queda de manifiesto la vocación política y psicagógica del cuidado de sí en Foucault. La figura del último Foucault aparece bajo los perfiles combinados de Baudelaire y Sócrates. La de Hadot estaría más cerca de Marco Aurelio:

Au contraire, j'aurais plutôt tendance à être moins entièrement « éthique », et plus sensible à la notion que j'ai étudiée à travers l'Antiquité, depuis le Timée jusqu'à la fin de l'Antiquité, de la physique comme exercice spirituel. Je suis plus intéressé par

⁴⁸⁵ Op. cit., pp. 1533-1534.

*l'aspect cosmique de la philosophie –peut-être à cause des expériences particulières que j'ai eues, comme celle d'un « sentiment océanique ». Je souhaite donc que le philosophe se situe plus dans la perspective de l'univers, ou de l'humanité dans sa totalité, ou de l'humanité comme autre.*⁴⁸⁶

Resulta llamativo que Hadot concluya esta entrevista con estas palabras refiriéndose a su postura en relación con el supuesto dandismo de Foucault: “l'humanité comme autre”. Tal vez no fuera intencionada, pero esta expresión contrasta con el mandato foucaultiano de “ser otro distinto del que se es”. En Hadot es la propia humanidad la que debe salirse de sí y, desde la perspectiva cósmica, trascenderse en un ser otro, abandonar la limitación del individuo espacio-temporal para elevarse hasta la perspectiva del Todo. En Foucault, el ejercicio de la libertad se focaliza en el individuo. Es en el sí mismo donde debe buscarse la posibilidad de que la humanidad llegue a ser otra, en este caso, claro está, transformada en cada sujeto ético, abierta a nuevas posibilidades con cada acción, con cada práctica de sí, con cada experiencia contingente, pasajera. Por eso, la modernidad tiene como reto superarse a sí misma, pero no de una vez por todas, sino como una búsqueda constante de nuevos modos de ser y de saber:

*L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un éthos, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posés et épreuve de leur franchissement possible.*⁴⁸⁷

Se escucha resonar tras estas palabras, como un eco no demasiado lejano, la voz de Nietzsche⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ P. HADOT, « Qu'est-ce que l'éthique ? », en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., ed. 2002, p. 391.

⁴⁸⁷ M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », en *Dits et écrits*, ed. cit., vol. 2, p. 1396.

⁴⁸⁸ « Ce qui, on le voit, entraîne pour conséquences que la critique va s'exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons, disons. En ce sens, cette critique n'est pas transcendante, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique : elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. » Op. cit., p. 1393.

Dos lecturas de la filosofía helenística, dos modelos para el hombre contemporáneo.

El “momento cartesiano”

Otro punto importante de desacuerdo entre Hadot y Foucault se localiza en el momento en que cada uno de ellos considera que se produce la ruptura de la tradición de los ejercicios espirituales, del cuidado de sí. En *L’herméneutique du sujet*, Foucault afirma que gran parte de la responsabilidad de que se haya privilegiado el *gnôthi seauton*, el “conócete a ti mismo”, en detrimento de la *epiméleia heautou*, del “cuidado de sí”, ha de atribuirse a lo que denomina el “momento cartesiano”. Situando la *evidencia* en el punto de partida de la búsqueda filosófica, asegura Foucault, Descartes convertía el conocimiento de sí en la puerta que permitía el acceso a la verdad. Para esclarecer el modo en el que el “momento cartesiano” produce este cambio de rumbo, Foucault diferencia entre “filosofía” y “espiritualidad”, siendo la primera la forma de pensamiento que se pregunta sobre aquello que permite al sujeto acceder a la verdad, estableciendo los límites y las condiciones para dicho acceso, y la segunda « la recherche, la pratique, l’expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. »⁴⁸⁹ En el caso de la espiritualidad, la verdad nunca está disponible para el sujeto de una vez por todas, es decir, no hay condiciones o criterios, no hay reglas que permitan el acceso garantizado a la verdad. El sujeto ha de transformarse a sí mismo, hacerse otro distinto del que era, para poder acceder a la verdad:

*La vérité n’est donnée au sujet qu’à un prix qui met en jeu l’être même du sujet. Car tel qu’il est, il n’est pas capable de vérité.*⁴⁹⁰

De este modo, en el seno de esa tradición a la que Foucault llama “espiritualidad”, el acceso a la verdad no es una cuestión meramente técnica. No se trata de alcanzar un grado de maestría en una función o actividad determinada. No se trata, tampoco, de cumplir cuidadosamente con los requisitos de un método que dejaría franca la vía para el conocimiento de la verdad. En toda la antigüedad, afirma Foucault, cuidado de sí, transformación de sí y acceso a la verdad son temas que no han estado

⁴⁸⁹ M. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16.

⁴⁹⁰ Op. cit., p. 17.

nunca separados. Más aún, Foucault cree que uno de los rasgos que caracteriza el nacimiento de la Edad Moderna es precisamente la separación del ser del sujeto que conoce y la verdad que trata de conocer. Foucault no afirma taxativamente que sea Descartes quien primero dé este paso, sino que sitúa el momento en el que esa transformación ha madurado, se ha consolidado, en el punto de aparición del método cartesiano:

*Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule.*⁴⁹¹

La verdad es entonces “desespiritualizada”, desvinculada del *éthos* del individuo y de su ser, para depender ahora de su proceder. Podría decirse que, en cierto modo, la verdad se *seculariza*, dado que el lugar de aparición de esa verdad deja de ser moral-espiritual para convertirse en técnico-metódico. Bien es cierto que ese lugar de aparición de la verdad sigue estando, en Descartes, vinculado con la divinidad, por cuanto es la existencia de Dios la que permite seguir avanzando en el conocimiento de la verdad. No obstante, la propia demostración de la existencia de Dios depende de un requisito previo, de un criterio fundador de toda verdad: el criterio de *evidencia*. La evidencia no concierne al ser del individuo, sino a su *hacer*. Con Hume y, más aún, con Kant, la separación entre el *éthos* del individuo y su acceso a la verdad será sancionada de una vez por todas, desplazando a la divinidad y a la moral y, por tanto, todo lo relacionado con la “espiritualidad”, más allá de los límites del conocimiento. En resumen:

*Si l'on définit la spiritualité comme étant la forme de pratiques qui postulent que, tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité mais, que, telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet, nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité mais, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet.*⁴⁹²

⁴⁹¹ Op. cit., p. 19.

⁴⁹² Op. cit., p. 20.

Hadot rechaza de plano este análisis foucaultiano, y retrasa hasta la Edad Media el momento en el que la filosofía ha dejado de ser considerada un trabajo de sí sobre uno mismo para transformarse en una disciplina técnica de conocimiento. Al contrario de lo que afirma Foucault, tras siglos de separación entre trabajo de sí y conocimiento de la verdad, será durante la Edad Moderna, especialmente con la obra de Descartes, cuando se recupere el vínculo entre trabajo de sí y verdad⁴⁹³. Para Hadot, no es casual que Descartes titule *Méditations* a su gran obra, ya que considera que el proceso cartesiano de acceso a la verdad, incluso admitiendo que es metódico, es algo más que un proceder técnico. Por ello, dice Hadot, Descartes nos pide que dediquemos meses a meditar sobre la duda y la naturaleza del espíritu, lo que “montre bien que pour Descartes aussi l'évidence ne peut être perçue que grâce à un exercice spirituel.”⁴⁹⁴

Sin embargo, al igual que vimos que ocurría con la interpretación de la estética de la existencia en Foucault, que para Hadot conducía inevitablemente al dandismo, en este debate también se tiene la impresión de que Hadot no ha llegado a conocer en profundidad la obra del último Foucault, más allá de *L'herméneutique du sujet* y los trabajos vinculados a este curso. A lo largo de las lecciones que conforman este curso, Foucault insiste en repetidas ocasiones en la idea de que con Descartes se pasa de una forma de relación entre sujeto y verdad a otra. Por ejemplo, en la lección del 3 de febrero de 1982, afirma:

*[...] la liquidation de ce qu'on pourrait appeler la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité, cette liquidation se fait avec Descartes et avec Kant [...]*⁴⁹⁵

Y el 24 de febrero insiste:

*Le passage de l'exercice spirituel à la méthode intellectuelle est évidemment fort clair chez Descartes.*⁴⁹⁶

⁴⁹³ « Pour ma part, je pense que cette rupture doit se situer au Moyen Âge, au moment où la philosophie est devenue l'auxiliaire de la théologie et où les exercices spirituels ont été intégrés à la vie chrétienne et sont devenus indépendants de la vie philosophique : la philosophie moderne a redécouvert peu à peu et partiellement la conception antique. Foucault, au contraire, rend Descartes responsable de cette rupture [...] » P. HADOT, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault », en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., ed. 2002, p. 310.

⁴⁹⁴ Op. cit., pp. 310-311.

⁴⁹⁵ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 183.

Una vez más, extendiendo la responsabilidad a todo el racionalismo del siglo XVII:

*C'est sans doute aux XVI^e-XVII^e siècles que le savoir de connaissance a finalement entièrement recouvert le savoir de spiritualité, non sans en avoir repris un certain nombre d'éléments. Il est certain que, du côté de ce qui s'est passé au XVII^e siècle chez Descartes, chez Pascal, chez Spinoza bien sûr, etc., on pourrait retrouver cette conversion du savoir de spiritualité en savoir de connaissance.*⁴⁹⁷

Sin embargo, el propio Foucault parece tener algunas dudas sobre el modo en que sobrevive en Descartes una cierta atención al cuidado de sí, que podría ocultarse incluso tras la máscara aparentemente técnica del método. Así, el 3 de marzo, comentando el ejercicio típicamente estoico de la meditación de la muerte, Foucault parece invertir en parte la relación verdad-evidencia-sujeto que había establecido con tanta contundencia apenas dos meses atrás:

*Comprenez bien d'ailleurs que cette idée de la méditation, non pas comme jeu du sujet avec sa pensée mais comme jeu de la pensée sur le sujet, c'est au fond exactement cela que faisait encore Descartes dans les Méditations, et c'est bien précisément le sans qu'il a donné à « méditation ».*⁴⁹⁸

Oportunamente, Frédéric Gros, editor del curso, señala en nota que diez años atrás Foucault había mantenido una agria polémica con Derrida al respecto del papel del sueño y la locura en el desarrollo de la duda cartesiana⁴⁹⁹. Foucault responde en un artículo titulado “Mon corps, ce papier, ce feu”⁵⁰⁰. Dejando de lado los aspectos de la polémica, que poco tienen que ver con lo que aquí se trata, merece la pena señalar que, ya en esa temprana fecha de 1972, Foucault confería a la *meditación*, tal como la

⁴⁹⁶ Op. cit., p. 281.

⁴⁹⁷ Op. cit., p. 296.

⁴⁹⁸ Op. cit., p. 340.

⁴⁹⁹ J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*, Seuil, París, 1967, pp. 61-97.

⁵⁰⁰ M. FOUCAULT, « Mon corps, ce papier, ce feu », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 1, pp. 1113-1136.

desarrolla Descartes en *Méditations*, un valor transformativo sobre el ser del sujeto pensante:

*Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent.*⁵⁰¹

Es preciso admitir que el contexto de la discusión se centra aquí en la relación entre discurso, verdad y razón, y que el *éthos* del individuo no forma parte del debate. Sin embargo, sorprende la contundencia de la afirmación de Foucault quien, a pesar de lo dicho aquí, recuperará en parte el sentido *ethopoiético* y *ethopolítico* de la meditación en Descartes, a quien convertirá en una especie de *parresiasta* moderno en la lección del 9 de marzo de 1983 del curso *Le gouvernement de soi et des autres*. Aunque las meditaciones son, dice Foucault, una empresa para fundar un discurso científico que se apoye en la verdad, también encierran en su seno un aliento *parresiástico*,

*[...] en ce sens que c'est bien le philosophe comme tel qui parle en disant « je », et en affirmant sa parrêsia dans cette forme justement scientifiquement fondée qu'est l'évidence, et cela afin premièrement de jouer, par rapport aux structures de pouvoir, qui sont celles de l'autorité ecclésiastique, scientifique, politique, un certain rôle au nom duquel il pourra conduire la conduite des hommes.*⁵⁰²

La empresa ilustrada, la crítica que Foucault quiere actualizar para llevar a cabo una ontología del presente en conexión con una analítica de la verdad, parece deslizarse en el propio juego del pensamiento moderno, confirmando a uno de los actos fundacionales de la ciencia moderna, la creación del método cartesiano, un alcance *ético* que conecta una vez más el ejercicio de sí, en este caso la meditación cartesiana, con el acceso a la verdad y, por su mediación, con el gobierno de los otros a través de la *parresía*. En 1984, la escisión entre filosofía y “espiritualidad” que dos años antes

⁵⁰¹ Op. cit., p. 1125.

⁵⁰² M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., pp. 321-322.

Foucault situaba con claridad en el “momento cartesiano”, pierde radicalidad en favor de un mayor acercamiento entre ambas actividades. Descartes se ocupa, en esta nueva relectura de las *Méditations*, de realizar un trabajo de sí que Foucault califica de “cuidado espiritual”. El acento sigue situándose en la fundamentación de un conocimiento libre de duda, al contrario de lo que sucedía en la antigüedad, cuando el cuidado de sí precedía al conocimiento del mundo. No obstante, espiritualidad y filosofía no están ya tan claramente escindidas en Descartes como lo estaban en 1982:

Quand on lit Descartes, il est frappant de trouver dans les Méditations exactement ce même souci spirituel d'accéder à un mode d'être où le doute ne sera plus permis et où enfin on connaîtra ; mais, en définissant ainsi le mode d'être auquel la philosophie donne accès, on s'aperçoit que ce mode d'être est entièrement défini par la connaissance, et c'est bien comme tel que se définira la philosophie. Et, de ce point de vue-là, il me semble qu'elle superpose les fonctions de la spiritualité à l'idéal d'un fondement de scientificité.⁵⁰³

⁵⁰³ M. FOUCAULT, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1542.

Capítulo V

*La modulación parresiástica de la
psicagogía en Michel Foucault.*

*Una lectura para la filosofía de la
educación.*

Il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci : on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité ; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler.

Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?*⁵⁰⁴

⁵⁰⁴ M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1506-7.

V. 1. Introducción

Tras una larga y compleja deriva investigadora sobre el tema del poder que arrancó con el análisis del *poder disciplinario*⁵⁰⁵, se desplazó al problema de la *biopolítica* y el estudio del poder como conjunto de *técnicas y estrategias*⁵⁰⁶ y desembocó en el estudio de las *formas de subjetivación* que surgen en el punto de articulación del gobierno de sí y el gobierno de los otros⁵⁰⁷, Foucault relee toda su obra a partir de un texto de Kant, *Was ist Aufklärung?*, al comienzo de su curso en el Collège de France de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*⁵⁰⁸, estableciendo dos puntos focales para el conjunto de sus investigaciones pasadas, presentes y futuras: la *analítica de la verdad* y la *ontología del presente*⁵⁰⁹. El tema de la *parresía* se muestra como concepto clave para desarrollar y conectar las dos grandes tradiciones filosóficas inauguradas por Kant con su texto sobre la Ilustración. Al mismo tiempo, la *parresía* permite a Foucault llevar un paso más allá su búsqueda sobre el modo en que se determinan mutuamente gobierno de sí y gobierno de los otros, para dar lugar, con el estudio de las *artes de vivir* en la antigüedad, a una compleja categorización histórica que problematiza las *formas de subjetivación*⁵¹⁰. A dicho estudio había llegado Foucault

⁵⁰⁵ Véase M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975.

⁵⁰⁶ Véase M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976, M. FOUCAULT, *Securité, Territoire, Population*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard-Seuil, 2004, y M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 2012.

⁵⁰⁷ Véase M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984; M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984; M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 2014; M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 2001; M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 2008; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 2009.

⁵⁰⁸ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., pp. 3-39.

⁵⁰⁹ Como se verá, Eribon nos previene de tomar demasiado al pie de la letra las relecturas que Foucault hace de su propia obra, en las cuales sin duda trata de acomodar su obra ya acabada a los nuevos proyectos y al nuevo andamiaje conceptual.

⁵¹⁰ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit.; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit.

a partir del análisis de la *gubernamentalidad* y la constitución del individuo como sujeto de deseo⁵¹¹.

No obstante, a pesar de constituir un lugar privilegiado en el que estudiar la relación entre gobierno de sí y gobierno de los otros, Foucault no aborda en ningún momento, al menos de manera directa y temática, el estudio de la *pedagogía*, de la relación pedagógica, tal vez por falta de tiempo⁵¹². Sin embargo, es difícil negar la potencia de las últimas investigaciones foucaultianas como marco teórico-interpretativo que permite abrir una senda de trabajo poco transitada en el terreno de la filosofía de la educación. Situándonos en unas coordenadas en las que la filosofía como arte de vivir, la *psicagogía* y la experiencia confluyen en el ejercicio de la *parresía*, trataremos de hacer una lectura del último Foucault, entre 1976 y 1984, que nos permita extraer, de sus proyectos ya mencionados de realizar una analítica de la verdad y una ontología del presente, una articulación de una *teoría de la educación poiética*.

En *Le gouvernement de soi et des autres*, en la lección del 2 de marzo, Foucault sistematiza las transformaciones sufridas por la noción de *parresía* a lo largo de los siglos V y IV antes de nuestra era⁵¹³. Concluye que la filosofía se va a presentar, frente a la retórica, como detentadora de la *parresía* porque la filosofía es una operación sobre las almas, una *psicagogía*:

Dialectique et psychagogie son deux faces d'un seul et même processus, d'un seul et même art, d'une seule et même tekhnê qui est la tekhnê du logos. Comme le logos philosophique, la tekhnê philosophique du logos est une tekhnê qui permet à la fois la connaissance de la vérité et la pratique ou l'ascèse de l'âme sur elle-même [...] [L]e mode d'être du discours philosophique est caractérisé par le fait que, d'une part, la

⁵¹¹ M. FOUCAULT, « Modifications », en *Histoire de la sexualité 2. L'usage de plaisirs*, op. cit., pp. 9-22.

⁵¹² La importancia del tratamiento foucaultiano del gobierno de sí y el gobierno de los otros para la teoría de la educación no ha pasado desapercibida: “[...] el gobierno de sí mismo, que se refiere a la moral en el sentido planteado por Foucault, tiene que ver con dos problemas fundamentales que han sido típicos dentro de la pedagogía o ciencia de la educación, a saber: el problema de la formación humana y el problema de la relación pedagógica que se da entre maestro y discípulo.” A. K. RUNGE PEÑA, “Foucault o de la revaloración del maestro como condición de la relación pedagógica y como modelo de formación. Una mirada pedagógica a la hermenéutica del sujeto”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, nº XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, p. 221.

⁵¹³ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., pp. 275-309.

*connaissance de la vérité n'y est pas simplement nécessaire, n'y est pas simplement un préalable, mais y est une fonction constante. Et cette fonction constante du rapport à la vérité dans le discours qui est la dialectique, cette fonction constante ne peut pas être dissociée de l'effet immédiat, de l'effet direct qui est opéré, non simplement sur l'âme de celui auquel le discours s'adresse, mais de celui qui tient le discours. Et c'est cela la psychagogie.*⁵¹⁴

Se establece entonces el desdoblamiento entre una *parresía política* y una *parresía filosófico-moral*. La filosofía, entendida como arte de la existencia, se problematiza en la necesidad de enseñar a otros -ciudadanos o emperadores- a gobernarse a sí mismos para poder gobernar a los demás. ¿Acaso no es esa una función capital de la educación? De ahí que una verdadera educación *ethopoiética* deba anclarse en el uso de la *psicagogía*. En las sociedades democráticas modernas el ejercicio del poder se encuentra modulado, filtrado por complejas formas de relación entre individuos, que abarcan campos de actividad tan diversos como la religión, la economía, la ciencia, el arte y, por supuesto, la política. Un correcto ejercicio de la libertad en todos esos campos depende del trabajo del individuo sobre sí mismo y, en ese sentido, es inaceptable una filosofía de la educación que no tenga en cuenta la vertiente *ethopoiética* y *ethopolítica* de los procesos de enseñanza-aprendizaje y que, por tanto, no contemple la necesidad de emplear alguna forma de *psicagogía*. Tal como Foucault deja claro en « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté »⁵¹⁵, la filosofía entendida como forma de vida, como arte de la existencia, es mucho más que una delectación narcisista⁵¹⁶.

⁵¹⁴ Op. cit., p. 308.

⁵¹⁵ M. FOUCAULT, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp.1527-1548.

⁵¹⁶ Otro problema diferente sería determinar si la visión del poder de Foucault desde *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, según la cual no hay exterioridad del poder, conduce necesariamente a la renuncia al ideal revolucionario y a una búsqueda de formas de microfísica del poder que para algunos intérpretes del pensamiento foucaultiano serían conniventes con un sistema de dominación neoliberal. Para todo ello, D. ZAMORA (dir.), *Critiquer Foucault*, Aden, Bruselas, 2014 y G. LAGASNERIE, *La dernière leçon de Michel Foucault : Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Fayard, París, 2012.

V.2. Pensar el presente

Al final de su vida, Foucault se hallaba inmerso en la elaboración de su proyecto más extenso, la *Historia de la sexualidad*, cuyos límites desbordaron ampliamente lo publicado en los tres libros conocidos⁵¹⁷, generando un volumen de artículos, entrevistas e investigaciones en paralelo, desarrolladas en los últimos cursos del Cóllege de France y en diversas universidades estadounidenses, de tal complejidad que a menudo el propio Foucault se vio impelido a recapitular, a sintetizar y esclarecer cuál era el objeto y el sentido de su trabajo, tarea a la que parecían urgirle desde todas partes a causa de su silencio editorial entre 1976 y 1984, es decir, entre la aparición del primer volumen de dicha *Historia de la sexualidad*, y el segundo y tercero, aparecidos poco antes de su muerte⁵¹⁸. En abril de 1983, en pleno proceso de reelaboración del proyecto, pero con los tres últimos libros (*L'usage de plaisirs*, *Le souci de soi* y *Les aveux de la chair*, libro este último que permanece inédito por voluntad expresa de su autor) muy avanzados en su elaboración, Foucault concede una entrevista⁵¹⁹ a H. Dreyfus y P. Rabinow en la que realiza un conciso análisis de la investigación, ubicándola en el conjunto de su obra. Preguntado por el lugar que ocupan *L'Usage de plaisirs* y *Les Aveux de la chair* en el plan general de su proyecto sobre las genealogías, responde Foucault:

Il y a trois domaines de généalogies possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance ; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ du pouvoir où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres ;

⁵¹⁷ *La volonté de savoir* (1976), *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (1984).

⁵¹⁸ Para todo ello, véase D. ERIBON, *Foucault*, op. cit., especialmente el capítulo 9, “La vie comme une oeuvre d’art”, pp. 339-355. Una relectura reciente, que toma en consideración muchos más materiales de los últimos años de trabajo de Foucault, puede encontrarse en J. ÁLVAREZ YAGÜEZ, *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

⁵¹⁹ “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, publicada en *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, París, 2001 (edición en dos volúmenes), n° 326, pp. 1202-1230.

*enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques.*⁵²⁰

Vemos surgir, una vez más, la famosa terna de conceptos que articulan la obra foucaultiana desde sus inicios hasta las últimas investigaciones: saber, poder, sujeto, a los que ya aludíamos a lo largo del primer capítulo de esta tesis, son los tres núcleos temáticos principales del extensísimo corpus del filósofo de Poitiers. Foucault sintió a menudo la necesidad de explicar sus filiaciones filosóficas, el sentido de su trabajo durante décadas, el objetivo teórico de toda su vida, y para ello solía situarse, como hemos visto en la cita con la que abríamos este capítulo, en una línea de reflexión que, aunque variable en el detalle, solía incluir a pensadores como Kant, Hegel, Nietzsche, Weber o Heidegger. La lectura “continuista” de la obra de Foucault que aquí se defiende⁵²¹, se apoya en parte en las recapitulaciones periódicas que él mismo llevó a cabo durante años, así como en la presencia ininterrumpida en sus investigaciones de estos núcleos temáticos de que hablábamos. Este segundo aspecto, la permanencia de determinados entramados conceptuales, es demasiado complejo como para ser tratado de manera específica aquí, de modo que nos limitaremos a mostrarlo, en la medida de lo posible, mediante los ejemplos que surgirán a lo largo de estas páginas. En cuanto a las revisiones que hace Foucault de su propia obra, merece la pena detenerse un instante en la dificultad que plantean al investigador, que Didier Eribon pone de manifiesto con contundencia en el siguiente fragmento:

Un auteur manipule toujours plus ou moins, et plus ou moins consciemment, sa biographie intellectuelle, il s'efforce de ne jamais en perdre le contrôle. Pour qui veut étudier la philosophie de Foucault, analyser le système de ses concepts et de ses élaborations théoriques, il est tout à fait essentiel de tenir compte de ces réinterprétations successives. Mais pour qui veut faire l'histoire de l'œuvre, il faut avant tout s'en déprendre. C'est même la condition d'un travail rigoureux : oublier ce que Foucault a dit après de ce qu'il avait fait avant. Ne pas admettre comme les principes qui auraient présidé à l'écriture d'un livre les intentions que l'auteur y

⁵²⁰ “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, op. cit., p. 1212.

⁵²¹ Véase *supra*, la nota al pie nº 26 del capítulo 1, en la que se trata esta disputada cuestión sobre la ruptura o la continuidad en la obra de Michel Foucault.

*réinvestit a posteriori dix ou quinze ans plus tard. Il faut se défaire de toute vision téléologique et revenir à l'histoire dans sa contingence et sa réalité.*⁵²²

Podríamos seguir aquí el consejo de Eribon y, dado que estudiaremos la filosofía de Foucault, tener en cuenta las reinterpretaciones de su obra que él mismo llevó a cabo durante treinta años. No obstante, el mismo Eribon, en su vocación de biógrafo, nos sitúa en un callejón sin salida, al afirmar que, puesto que para Foucault la tarea del filósofo es “hacer el diagnóstico de lo que somos hoy”⁵²³,

*[...] si le philosophe est celui qui essaye de faire le diagnostic de ce que nous sommes aujourd'hui, si le philosophe doit s'efforcer de penser l'actualité, au sens fort du terme, on voit bien pourquoi les livres qu'il produira pourront être décrits comme des fragments de son autobiographie.*⁵²⁴

Por tanto, no podemos desvincular por completo la vida y la obra de Foucault, y estudiar ésta de modo “objetivo”, como si de una teoría caída del cielo se tratase. En tal caso, siguiendo la recomendación de Eribon, deberemos hacer oídos sordos a las lecturas que Foucault hace de su quehacer filosófico. Difícil dilema. Optaremos aquí por una tercera vía: puesto que la lectura propuesta tiene como punto de partida y de retorno la “ontología histórica de nosotros mismos” que Foucault trató de llevar a cabo antes de morir, intentaremos recuperar los momentos, los giros o las apariciones de conceptos y temáticas que más tarde serán utilizadas por nuestro filósofo en sus reinterpretaciones

⁵²² D. ERIBON, *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, París, 1994, p. 34.

⁵²³ Foucault defiende esta tarea como objetivo del quehacer filosófico ya en 1967, en “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est ‘aujourd'hui’”, entrevista con G. Fellous publicada en *La presse de Tunisie* el 12 de abril de 1967. *Dits et écrits*, op. cit., vol. 1, pp. 608-612. Toda la entrevista está consagrada a este tema, pero podemos destacar algún fragmento: « [...] on peut bien parler d'un sorte de philosophie structuraliste qui pourrait se définir comme l'activité qui permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui [...] En effet, on peut concevoir le philosophe comme une sorte d'analyste de la conjoncture culturelle [...] ». Op. cit., loc. cit., p. 609-610. En 1983, en su curso en el Collège de France, Foucault sigue manteniendo una postura similar —abandonada, eso sí, cualquier sombra de estructuralismo—, y afirma al hilo del análisis del texto de Kant *¿Qué es Ilustración?* que el papel del filósofo en el presente es fundamental, que en el juego con el presente puede verse la propia filosofía, que no puede evitar plantearse la cuestión de su pertenencia a ese presente, a la comunidad a la que pertenece. La filosofía aparece, pues, como superficie de emergencia de una *actualidad*, del *nosotros*.

⁵²⁴ D. ERIBON, *Foucault*, op. cit., p. 65.

de sí mismo. No obstante, todo ello sin creer que, a pesar incluso de sus afirmaciones *a posteriori*, esos aspectos previos a su última transformación encierren necesariamente las intenciones o los sentidos que luego aparecerán en sus investigaciones.

Posiblemente, estas afirmaciones desagradarían a Foucault, poco amigo de virtuosismos hermenéuticos, pero en poco valor tendríamos sus palabras, su obra, su ejemplo como filósofo y como constante investigador e instigador de la verdad, si nos detuviésemos en la epidermis de su autoimagen, renunciando a desmembrar el cuerpo presente de su vida y su obra, olvidando hacerle, una vez más, “llegar a ser algo otro que sí mismo”.

Como si de una imagen especular de sí mismo se tratara, la obra del filósofo Foucault muestra permanentemente un aspecto cambiante, pero siempre reconocible, tal como sucede con la identidad del hombre Foucault. Su constante transformación de conceptos, su abandono, hasta llegar al repudio, de la investigación terminada y ya publicada, su implicación personal en mil luchas siempre retomadas, siempre abandonadas, parecen reflejar la forma en que Foucault concibe el sentido de la historia, del objeto construido mediante la problematización, mediante una oscilación constante entre la discontinuidad rupturista propia de la arqueología y la continuidad oculta bajo la superficie de la genealogía⁵²⁵. No obstante, bajo ese baile de máscaras caro al pensador de Poitiers, parecen ocultarse inquietudes que, obstinadamente, le persiguen a lo largo de toda su vida: la exclusión y la producción de modos del sujeto que encontramos ya en su tesis doctoral, *Histoire de la folie*, y que reaparecerán una y otra vez hasta la *Histoire de la sexualité*; el modo en que surge y habrá de desaparecer el hombre como objeto histórico, tema central de *Les mots et les choses*, pero que veremos resurgir a continuación, bajo una óptica completamente diferente, en sus investigaciones postreras sobre el sentido de la Ilustración y la necesidad de elaborar una “ontología del presente”; el que quizás siga siendo el concepto fetiche de la obra foucaultiana, por el que más se lo ha leído y se lo lee, el tema del poder, presente ya en *Maladie mental et personnalité*, convertido en núcleo del pensamiento foucaultiano en *Surveiller et punir* y transformado, nunca abandonado, en su último período, en el que parecen converger todas estas inquietudes filosóficas para dibujar un retrato del presente, una radiografía de nosotros mismos, articulada a partir de dos líneas maestras: la *analítica de la verdad*

⁵²⁵ Sobre el concepto de historia que maneja Foucault a lo largo de su vida ya tratamos en el Capítulo II, concretamente en la nota al pie nº 183. A lo dicho allí nos remitimos.

y la *ontología de nosotros mismos*. Otro tanto podríamos decir de los autores, las lecturas que guían a Foucault en este largo y profundo deambular por la historia del pensamiento. Se le ha calificado de nihilista y se lo ha situado en la estela de Nietzsche⁵²⁶, como a tantos otros pensadores franceses del llamado postestructuralismo. Y sin duda es correcto hacerlo. Sin embargo, y sin infravalorar ni un ápice la influencia de Nietzsche o de Heidegger en la obra de Foucault⁵²⁷, es Immanuel Kant quien mejor puede servirnos para adentrarnos en la complejidad de las últimas investigaciones, fatalmente interrumpidas, de nuestro autor. La cita con la que abríamos este capítulo, perteneciente al artículo “Qu’est-ce que les Lumières?”⁵²⁸, publicado en mayo de 1984 en *Magazine littéraire*, apenas unos días antes de la muerte del autor, comienza con una afirmación esclarecedora:

*Kant me semble avoir fondé les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s’est partagée la philosophie moderne. Disons que, dans sa grande œuvre critique, Kant a posé, fondé cette tradition de la philosophie qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne depuis le XIX^e siècle s’est présenté, s’est développé comme l’analytique de la vérité.*⁵²⁹

Kant, pues, como punto de partida de la *analítica de la verdad* que Foucault trató de desarrollar al estudiar los modos de veridicción y su relación con el poder, núcleo temático, este del poder-saber, que domina su producción desde *Surveiller et punir* hasta el vasto proyecto que nos ocupa, la *Histoire de la sexualité*. ¿Cómo es posible un conocimiento verdadero? ¿En qué consiste? ¿Qué condiciones debe cumplir

⁵²⁶ Uno de sus mayores críticos, J. G. Merquior, lo llama “neoanarquista”, “modernista nietzscheano” y “nihilista de la cátedra”. Véase J. G. MERQUIOR, *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, FCE, México, 1988, en especial el capítulo X, “Retrato del neoanarquista”, pp. 262-298.

⁵²⁷ Para Jean-Marc Mandosio, otro crítico encarnizado de la figura de Foucault, su adscripción a diferentes corrientes de pensamiento responde únicamente a las modas del momento, lo que, según él, es norma en el universitario medio, con lo que pone de manifiesto « l’attitude la plus misérablement opportuniste ». Véase J. M. MANDOSIO, *Longévité d’une imposture: Michel Foucault*, Éditions de l’Encyclopédie des Nuisances, París, 2010.

⁵²⁸ *Qu’est-ce que les Lumières?*, *Magazine littéraire*, n° 207, mayo de 1984, pp. 35-39, recogido en *Dits et écrits*, n° 351, volumen II de la edición citada, pp. 1498-1507, por la que citamos.

⁵²⁹ Op. cit., p. 1506.

el sujeto para poder acceder a dicho conocimiento? Como hemos visto en el capítulo anterior, es en estas preguntas donde Foucault encuentra el punto de ruptura entre la filosofía entendida como un modo de vida que implica una transformación del sujeto, lo que en el cristianismo primitivo y medieval era condición necesaria para acceder a la verdad, y una modernidad en la que la relación del sujeto con la verdad ya no pasa por un trabajo de sí sobre sí mismo, sino por un determinado método, tal como, según Foucault, establece Descartes, inaugurando con ello una nueva época en la historia del pensamiento⁵³⁰.

Ahora bien, junto a esta primera labor de la filosofía inaugurada por la crítica kantiana, Foucault encuentra una segunda vía en la obra del filósofo de Königsberg, que supone un modo distinto de interrogación crítica,

[...] celle que l'on voit naître justement dans la question de l'Aufklärung ou dans le texte sur la révolution ; cette autre tradition critique pose la question : « Qu'est-ce que c'est que notre actualité ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? » Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agira de ce que l'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de nous-mêmes [...]»⁵³¹

Vemos aparecer en escena la *ontología del presente* que constituye el hilo conductor del proyecto de la *Histoire de la sexualité*, que, como dijimos, desborda los límites de los libros publicados, incluyendo en su seno, entre otras investigaciones, las desarrolladas en los últimos cursos del Collège de France. De hecho, el artículo al que aquí nos referimos no es sino una transcripción de la clase del 5 de enero de 1983, perteneciente al curso *Le gouvernement de soi et des autres*⁵³². En este curso, el punto de partida de la exposición de Foucault será el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*, que es

⁵³⁰ Para la importancia del “momento cartesiano” en la lectura que hace Foucault de la filosofía como forma de vida, y para el debate entre Hadot y el propio Foucault en relación con este tema, véase el capítulo IV, en concreto el apartado titulado “El momento cartesiano”.

⁵³¹ *Qu'est-ce que les Lumières?*, op. cit., p. 1506.

⁵³² M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard, París, 2008.

en cierta forma, nos dice, un texto fetiche para él⁵³³. Este texto, aparecido en la revista alemana *Berlinische Monatschrift* en diciembre de 1784, reúne una serie de características que lo hacen muy importante para llevar a cabo el proyecto foucaultiano de la *ontología del presente*. Veamos por qué, siguiendo brevemente el análisis foucaultiano del texto en esta clase del 5 de enero.

Kant publicaba mucho en revistas, especialmente en *Berlinische Monatschrift*. Este lugar de publicación tiene especial relevancia, porque en el texto que nos ocupa Kant pone en juego la noción de *público* (*publicum*). Es el momento en que se institucionaliza la relación entre el escritor (*savant*) y el lector (*lecteur*). Esta institucionalización de la relación escritor-lector va a ser uno de los ejes principales de análisis de la *Aufklärung*, más en las revistas que en los libros o en los medios universitarios. Será el momento en que las sociedades, las revistas, las academias cobren un gran protagonismo en la transmisión del saber entre especialistas y público. Es lo que Foucault llama « le rapport entre [...] la compétence et la lecture dans la forme libre et universel de la circulation du discours écrit »⁵³⁴. Es al *público* al que se dirige la *publicación*.

En las mismas fechas que Kant, aunque unos meses más tarde, Mendelssohn publica su propio análisis del fenómeno de la Ilustración. El encuentro entre ambos textos representa el encuentro entre la *Aufklärung* cristiana y la judía⁵³⁵. Ambos reclaman la necesidad de una libertad absoluta de expresión y del ejercicio de la religión considerado un ejercicio necesariamente privado.

El texto de Kant tematiza muchas cuestiones de la Historia, que está naciendo en ese momento como disciplina científica, como la finalidad interna de los procesos históricos; de forma discreta presenta la cuestión de la teleología, pero no del origen:

⁵³³ Foucault se ocupó de este texto en diversas ocasiones, tal como señala Álvarez Yagüez en su estudio sobre el último Foucault: “La primera vez fue en una conferencia ante la *Société Française de Philosophie*: “Qu’est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)”, de la que hay traducción al español en *Daimon* 11, 1995, págs. 5-25; véase el comentario, más apegado al texto, hecho en la Lección del 5 de enero de 1983 de *Le gouvernement de soi et des autres*, 3-39; igualmente importante es el trabajo “What is Enlightenment?”, publicado primero en EE.UU., en 1984, recogido en *Dits et écrits* [nº 339]; por último: “La vie: L’expérience, et la science”, 1985, en *Dits et écrits*, nº 361.” J. ÁLVAREZ YAGÜEZ, *El último Foucault*, op. cit., p. 289, n.p. 31.

⁵³⁴ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 2008, p. 10.

⁵³⁵ M. MENDELSSOHN, *Philosophische Gespräche*, Berlín, C. F. Voss, 1755.

[...] la question qui, me semble-t-il, apparaît pour la premier fois dans les textes de Kant [...] c'est la question du présent, c'est la question de l'actualité, c'est la question de: qu'est-ce qui se passe aujourd'hui? Qu'est-ce qui se passe maintenant ?⁵³⁶

¿Qué es el ahora en el interior del cual estamos unos y otros y sobre el cual escribo? Seguramente, no es la primera vez que aparece esta pregunta, pero en Kant se trata de encontrar en esa configuración, llamada *presente*, un motivo para las decisiones filosóficas que se adoptan: ¿qué es ese presente al que pertenezco? Esta pregunta es formulada públicamente. El papel del filósofo en ese presente es fundamental. En ese juego con el presente puede verse la propia filosofía, que ha de plantearse necesariamente la cuestión de su pertenencia al momento actual, a la comunidad en el seno de la cual nace. La filosofía aparece, pues, como superficie de emergencia de la *actualidad*, del *nosotros*. Con ello se inaugura el discurso de la modernidad, *sobre* la modernidad, lo cual cobra especial relevancia por el hecho de que la *Aufklärung* se llame así *a sí misma*.

Kant no olvidará la cuestión de la *Aufklärung*, y retomará el tema a propósito de la Revolución Francesa de 1789. Ahora la pregunta sobre el presente será esta: ¿Qué es la revolución? Se trata de averiguar cómo actúa la revolución como motor de la Historia y de la Ilustración. Surge la noción de *acontecimiento* como signo de progreso, conmemorativo, demostrativo y pronosticador⁵³⁷. Cita Foucault el famoso pasaje en que Kant asegura que ese tipo de acontecimiento no ha de buscarse en la caída de imperios, en grandes acontecimientos políticos, etc. Es en signos imperceptibles donde se encontrarán esas señales del progreso, que se mostrarán a nuestra mirada en una exégesis del presente. No es, por tanto, la revolución lo verdaderamente significativo, sino el hecho de que se convierta en espectáculo, el efecto que produce en los espectadores, arrastrándolos, de manera que poco importa si la revolución triunfa o fracasa. Ese efecto que la revolución produce es la verdadera medida del progreso, el entusiasmo por la revolución es el que conduce a los ciudadanos a la exigencia de darse

⁵³⁶ M. FOUCAULT, *Les gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 13.

⁵³⁷ Cfr. I. KANT, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor" (1798), en *Filosofía de la historia*, FCE, Madrid, 1989, pp. 95-118.

una constitución a sí mismos, y ahí se encuentran precisamente los elementos definitorios de la *Aufklärung*.

¿Qué es la Aufklärung? ¿Qué es la revolución? Kant formuló estas preguntas porque para él constituían la esencia de su presente. Toda la filosofía del s. XIX seguirá su estela, tratando de responder a esas dos cuestiones, que se probarán sumamente fructíferas en la tarea de realizar la exégesis de la actualidad. Cuando el 5 de julio de 1789 comience la Modernidad europea, confiada en que se ha instaurado un nuevo reinado de la razón con la autonomía de las ciencias, la búsqueda de una formación universal de los ciudadanos, etc., el *hoy* y el *nosotros* quedarán indisolublemente unidos, haciendo necesaria una ontología del presente y de nosotros mismos sin la cual no podríamos comprender nuestra propia actualidad.

Como un eco lejano, las preguntas kantianas son reformuladas por Foucault a lo largo de toda su vida: ¿Qué es la verdad? ¿Qué debemos hacer para acceder a ella? ¿En qué consiste nuestro presente? ¿Qué formas de resistencia podemos oponer al poder?

Así lo entiende también Mariapaola Fimianni, en la obra que dedica a la reescritura que realiza Foucault de la crítica kantiana⁵³⁸. Según la filósofa italiana, esta relectura de Kant que hace Foucault en los años ochenta constituiría, en cierta medida, un “palimpsesto”, una reescritura del filósofo de Königsberg que Foucault habría desarrollado a lo largo de toda su vida. En esto, Fimianni nos ofrece un punto de vista sobre el conjunto de la obra foucaultiana que se aproxima en muchos aspectos al que aquí se defiende, partiendo de dos hipótesis en torno a las cuales Fimianni interpreta a Foucault:

- En la *clínica* aparece, en Foucault, la existencia concreta en su carácter irreductible, existencia que se estiliza y moviliza a partir de las condiciones que le dispone la medicina, todo lo cual se recoge en el elemento de la *ética*. La *crítica* “es, en efecto, la condición y el preámbulo de la *clínica* y de la *ética*, desde el momento que se impone como lo que consiente pensar el vínculo.”⁵³⁹

⁵³⁸ M. FIMIANNI, *Foucault y Kant. Crítica, clínica, ética*, Herramienta Ediciones, 2005.

⁵³⁹ Op. cit., p. 2.

- La segunda hipótesis sostiene la existencia permanente, en Foucault, de una inspiración kantiana que surge ya en las reflexiones sobre Binswanger y en la tesis complementaria sobre la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, y llega hasta la ética de los ochenta. Por eso afirma la autora que el texto foucaultiano –como obra- puede considerarse un palimpsesto.

En su opinión, “*clínica y ética* designan, en efecto, dos áreas de investigación del pensamiento de Foucault que son consideradas generalmente disociadas y sustancialmente desunidas.”⁵⁴⁰ Para quienes no creen en la continuidad de la investigación foucaultiana, esto implicaría una duplicidad esencial en el trabajo del filósofo francés. Quienes, como ella y como nosotros, creemos que existe “una persistencia subterránea de la orientación moral y, por lo tanto, de los temas de la ética de la subjetivación”⁵⁴¹ dentro de la fase –“demasiado larga”, dice Fimiani- de la genealogía, no encontramos paradójico el reconocimiento de Foucault de que su problema “siempre ha sido el sujeto”⁵⁴². “El comentario de la *Beantwortung* kantiana es, por lo tanto, una reescritura de Kant [...] La respuesta kantiana a la pregunta sobre el Iluminismo constituye, en efecto, en la hipótesis de Foucault, una fundamental bisagra entre los escritos críticos y las reflexiones sobre la historia, porque es un texto que relaciona la crítica trascendental y las perspectivas éticas y políticas del hombre cosmopolita (WE, en DE, IV)”⁵⁴³. El texto de la *Beantwortung* de Kant inaugura, para Foucault, el nuevo modo de preguntar de la modernidad. Plantea la necesidad de “problematizar” el presente; “lo *actual* no se abre, en efecto, como un *tiempo cualquiera*, sino como el tiempo que vale para nosotros, un tiempo que no equivale a otro tiempo y que, al contrario, es el único tiempo posible para el descifre diagnóstico, la valoración y la decisión.”⁵⁴⁴. La modernidad, tras Kant, ya no tiene como problema su relación con el pasado, sino con su propio presente. Se produce un desplazamiento de la *analítica de lo verdadero a la ontología de nosotros mismos*. Tanto para Kant como

⁵⁴⁰ Op. cit., p. 3.

⁵⁴¹ Ibíd., p. 6.

⁵⁴² « Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches. » En *Le sujet et le pouvoir*, recogido en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1042.

⁵⁴³ M. FIMIANNI, *Crítica, clínica, ética*, op. cit., p. 7.

⁵⁴⁴ Op. cit., p. 12.

para Foucault, el ejercicio filosófico denota el *sapera aude* como *signo* y *deber* de la propia actualidad. El objetivo: la salida de la minoría de edad del hombre.

La cuestión de la crítica, en el contexto del discurso sobre el Iluminismo, no puede dissociarse de la pregunta “¿cómo no ser gobernados?”, no puede excluir el plantear el problema de una manera de pensar que sea “actitud moral y política” y que puede estar indicada, simplemente, como “el arte de no ser gobernados”, sobre todo, de no ser “gobernados así y a este precio”, l’art de n’être pas tellement gouverné.⁵⁴⁵

Así pues, Kant se halla al comienzo y al final de la trayectoria filosófica de Foucault, desde la pregunta inicial por el hombre a lo largo de su aparición histórica-su razón y su locura, el efecto de la medicina y la clínica sobre el individuo, la formación del concepto de hombre, etc.- a la pregunta final por el hombre en su presente, en su ser como sujeto. Foucault se va a decantar claramente por la modernidad crítica del presente de Kant frente a la modernidad racionalista que busca la verdad de Descartes⁵⁴⁶. No sólo este último esfuerzo por llevar a cabo una *ontología de nosotros mismos* se enmarca en el espacio abierto por el proyecto kantiano de dar respuesta a una época, a *su* época, desde el interior. La relectura foucaultiana de la historia de la filosofía antigua y medieval (no pudo llevarla mucho más allá) en la que el quehacer filosófico no es sólo ni específicamente búsqueda objetiva de la verdad, sino labor de transformación de sí, *estética de la existencia*, es decir, *forma de vida*, es también, en parte, la relectura que hace Kant, al menos en sus últimas obras, de esa etapa del pensamiento. Así, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant se suma al elenco de filósofos que, desde la antigüedad, han contemplado la filosofía como un instrumento de transformación del sujeto, y de transformación moral. Si consideramos que todo el

⁵⁴⁵ Op. cit., p. 12.

⁵⁴⁶ Así lo explica Felisa Santos en su artículo, “El riesgo de pensar”: “En el último Foucault la preocupación se centra en la verdad: “Mi problema no ha dejado de ser siempre la verdad, el decir verdad, el *wahr-sagen* –qué es decir la verdad- y la relación entre decir la verdad y las formas de reflexión, reflexión de sí sobre sí”, pero la pregunta explícita es: ¿cómo una relación con la verdad constituye subjetividad? Se trata de marcar la diferencia entre el sujeto moderno y el de los antiguos, pero aquí el acento se pone en que a partir de Descartes el sujeto es un lugar de la verdad ya constituido en contraposición a un sujeto que se forma y se vuelve otro en relación con la verdad. En rigor, “devenir lo que se es” es lo olvidado en el juego cartesiano [...]”. En *El último Foucault*, Thomas Abraham (comp.), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2003, p. 45. No obstante, recuérdese lo dicho en el capítulo IV, en el apartado “Divergencias”, concretamente en el párrafo titulado “El momento cartesiano”.

trabajo que se toma Kant en su sistema crítico está encaminado a establecer cómo *puede* el hombre *ser libre* y cómo ha de guiarse a sí mismo –y a los otros- mediante esa libertad, comprenderemos la proximidad entre las últimas obras kantianas y el giro *ethopolítico* del pensamiento del último Foucault. En la “Dialéctica de la razón pura práctica”, afirma Kant que la razón, en su uso práctico, “busca la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón pura práctica, bajo el nombre del supremo bien”, tarea que define una muy específica concepción de la filosofía suscrita por Kant, al menos como ideal de conducta:

Determinar esa idea [del supremo bien] prácticamente, es decir, suficientemente para la máxima de nuestra conducta racional, es la doctrina de la sabiduría, y ésta a su vez como ciencia, es la filosofía en la significación que daban a esa palabra los antiguos, entre los cuales era una enseñanza del concepto en que había de ponerse el supremo bien y de la conducta para conquistarlo. Sería bueno que nosotros dejásemos a esta palabra su antigua significación como una doctrina del bien supremo en cuanto la razón procura elevarla hasta la ciencia [...] Por otra parte, no sería tampoco malo asustar la presunción de aquel que se atreviese a pretender el título de filósofo, presentándole ya en la misma definición la medida de su propia estimación, que rebajará mucho sus pretensiones; pues ser un maestro de sabiduría ha de significar algo más que ser un discípulo que aún no ha llegado bastante lejos para dirigirse a sí mismo y mucho menos a otros, con la esperanza segura de conseguir un fin tan elevado [...] A decir que está en su posesión y a atribuirse el nombre de filósofo, sólo tiene derecho el que puede también presentar como ejemplo en su persona el efecto indefectible del mismo (el dominio de sí mismo y el indudable interés que él toma preferentemente en el bien general); eso exigían también los antiguos para poder merecer aquel honroso nombre.⁵⁴⁷

Vemos aparecer la necesidad de la transformación de sí mismo en el camino de la sabiduría, el trabajo sin fin que impone la filosofía como forma de vida, y que sólo en el último momento, tal como creían los estoicos, permite al hombre saber si ha alcanzado la felicidad, es decir, el autodomínio que confiere dicha sabiduría. Esa huida

⁵⁴⁷ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, traducción de E. Miñana Villagrasa y Manuel García Morente, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 138-139.

hacia delante, esa continua lucha por escapar del sí mismo *adolescente* (en sentido etimológico) que no puede detener su búsqueda ni su trabajo *ethopoiético*, es compartida por el planteamiento de Kant y el de Foucault al intentar explicar sus respectivos *ahora*, es el motor de ambos modos de hacer filosofía desde el cuestionamiento de la actualidad, filosofía *crítica* al fin y al cabo. Y en ambos pensadores, el término de la búsqueda no ha de quedar restringido a un supremo bien que atomice la colectividad en partículas más o menos satisfechas de sí mismas, sino que se proyecta sobre el conjunto de la sociedad, sobre un *interés general* que exige tender puentes entre el sí mismo y los otros.

V.3. Proteo se transforma

El proyecto de llevar a cabo una *ontología del presente* constituye, como se ha visto, una de las líneas maestras de las investigaciones de Foucault en los años ochenta. En la cita con la que se abre este capítulo Foucault distinguía dos tradiciones filosóficas que desembocaban, respectivamente, en una *analítica de la verdad* y en una *ontología del presente*. Foucault, muy aficionado a releer su obra pasada a la luz de sus proyectos en curso, utiliza el texto de Kant sobre la Ilustración para dibujar un camino de la filosofía en la Modernidad que se bifurca en dos. El primero, conduciría a la tradición analítica de la filosofía. El segundo, a una tradición crítica que se plantea la pregunta sobre el presente. Él mismo se sitúa en la estela de este segundo sendero que, no obstante, no parecía ser el que venía desbrozando en sus grandes obras, de la *Histoire de la folie* a *Surveiller et punir*, pasando, cómo no, por *Les mots et les choses*. Incluso el primer volumen de la *Histoire de la sexualité*. *La volonté de savoir*, está guiado todavía por un empeño analítico⁵⁴⁸, aunque ya de carácter genealógico, que mantiene el tema del poder como objeto de estudio, eso sí, transformándolo y conduciéndolo hacia una comprensión del mismo como *bio-poder*:

*L'enjeu des enquêtes qui vont suivre, c'est d'avancer moins vers une "théorie" que vers une "analytique" du pouvoir: je veux dire vers la définition du domaine spécifique que forment les relations de pouvoir et la détermination des instruments qui permettent de l'analyser. Or il me semble que cette analytique ne peut se constituer qu'à la condition de faire place nette et de s'affranchir d'une certaine représentation du pouvoir, celle que j'appellerais –on verra tout à l'heure pourquoi– "juridico-discursive".*⁵⁴⁹

A lo largo de la obra vemos a Foucault utilizar conceptos como 'dispositivo', 'estrategias', 'resistencia', 'poder', 'saber', etc., que ya habían predominado en su gran obra genealógica anterior, *Surveiller et punir*. Como promete en el fragmento recién

⁵⁴⁸ No en el sentido de la filosofía analítica anglosajona, claro está, sino en el de la "filosofía analítica de la verdad en general" de que hablaba la cita que abre este capítulo.

⁵⁴⁹ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976, p. 109.

citado, Foucault se desembarazará de la concepción jurídico-discursiva del poder, y la sustituirá por la de un poder que gobierna sobre la vida, un “biopoder” que nos encamina ya hacia el tema de la *gubernamentalidad*, que entrará con fuerza en la escena del pensamiento foucaultiano durante el curso de 1977-1978, *Securité, Terriotoire, Population*⁵⁵⁰. No obstante, el análisis del dispositivo de la sexualidad que Foucault desarrolla en la cuarta parte de *La volonté de savoir*⁵⁵¹ sólo deja entrever el interés por esa “ontología de nosotros mismos” que lo llevará a estudiar en profundidad las formas de subjetivación en Occidente en conexión con las formas de veridicción. ¿Cómo se produce esa deriva?

Tratar de aferrar el pensamiento de Foucault en sus múltiples transformaciones, revisiones y reinterpretaciones desde 1976 a 1984, se antoja tarea inabordable. Por otra parte, merece la pena señalar algunos momentos de la vida y la obra de Foucault tras la publicación de *La volonté de savoir*, sólo como hitos que pudieran servir para llevar a cabo esa labor y proporcionar al resto de esta lectura unas coordenadas más precisas. De este modo será más fácil comprender la distancia que media entre el propósito que guiaba en 1976 el proyecto de la *Histoire de la sexualité* y la concepción de la tarea de la filosofía que formula Foucault en 1984 en “Qu’est-ce que les Lumières?”. El primero dice así:

*Il s’agit en Somme de s’orienter vers une conception du pouvoir qui, au privilège de la loi, substitue le point de vue de l’objective, au privilège de l’interdit le point de vue de l’efficacité tactique, au privilège de la souveraineté, l’analyse d’un champ multiple et mobile de rapports de force où se produisent des effets globaux, mais jamais totalement stables, de domination. Le modèle stratégique, plutôt que le modèle du droit. Et cela, non point par choix spéculatif ou préférence théorique; mais parce qu’en effet, c’est un des traits fondamentaux des sociétés occidentales que les rapports de force qui longtemps avaient trouvé dans la guerre, dans toutes les formes de guerres, leur expression principale se son petit à petit investis dans l’ordre du pouvoir politique.*⁵⁵²

⁵⁵⁰ En concreto, en la lección del 4 de febrero de 1978.

⁵⁵¹ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, op. cit., pp. 99-173.

⁵⁵² M. FOUCAULT, op. cit., p. 135.

Ocho años más tarde, el poder no se comprende si no es en relación con las formas de veridicción que lo acompañan, y al modelo de la guerra se ha superpuesto el de los procesos de *assujettissement*, el de los modos de *sujeción* y *subjetivación*⁵⁵³, que establecen una forma de relación entre el individuo, el poder y los otros, que se juega en el terreno de la ética comprendida como práctica de la libertad. Este es el sentido que Foucault confiere a la tradición crítica nacida de Kant:

*Cet éthos philosophique peut se caractériser comme une attitude limite. Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières [...] Ce qui, on le voit, entraîne pour conséquences que la critique va s'exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons, disons. En ce sens, cette critique n'est pas transcendantale, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique : elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode [...] Je caractériserai donc l'éthos philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres.*⁵⁵⁴

El desplazamiento operado por Foucault desde la analítica de la verdad hasta la ontología de nosotros mismos puede seguirse en la obra publicada tomando como hitos principales la *Histoire de la folie*, *Les mots et les choses*, *L'Archéologie du savoir*, *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)*. No obstante, con ello no se agotaría aún el impulso con el que Foucault trata de llevar más allá de sí misma la labor de la crítica de raigambre kantiana, alcanzando una tercera forma de ontología, la “*ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques*”⁵⁵⁵. El “retorno a los griegos”, las “modificaciones”

⁵⁵³ El término *assujettissement* tiene en francés el doble sentido de sujeción del individuo y de formación del sujeto, y de ese modo ambivalente lo utiliza Foucault en los años ochenta.

⁵⁵⁴ M. FOUCAULT, “Qu'est-ce que les Lumières”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1393-1394.

⁵⁵⁵ M. FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1212.

sufridas por el proyecto de la *Histoire de la sexualité*⁵⁵⁶ que convierten las últimas investigaciones de Foucault en el punto de partida para una propuesta ética que no pudo desarrollar por completo, cobran todo su sentido a la luz de esta “ontología histórica de nuestras relaciones con la moral”. ¿Qué fue lo que pudo convertir al “filósofo que analiza las “estructuras del poder”⁵⁵⁷” en el “filósofo de la ética del cuidado de sí”?

A comienzos de 1976 Foucault asegura haber acabado sus investigaciones sobre los mecanismos de poder como *mecanismos de represión*. Desde ese momento, entrará en juego la metáfora de la *guerra* como modo de explicación de las relaciones de poder⁵⁵⁸. Unos meses más tarde, al finalizar el curso del Collège de France “*Il faut défendre la société*”, solicita a la institución un año sabático, el de 1976-1977, que se le concede⁵⁵⁹. Poco después, en agosto, finaliza la redacción de *La volonté de savoir*, primer volumen de la *Histoire de la sexualité*, que aparecerá en diciembre de ese mismo año de 1976. Es importante señalar, no obstante, que en 1975

*Foucault avait demandé aux éditions Gallimard d'avancer deux cent mille francs à René Allio pour le tournage de Pierre Rivière. L'avocat de l'éditeur fit signer à Foucault, qui n'avait plus d'engagement, un contrat d'exclusivité pour cinq ans. Foucault décida alors que son prochain livre (ce fut La volonté de savoir) serait de très petit format et qu'il n'y aurait pas d'autre pendant cinq ans (ce que beaucoup ont interprété comme une crise dans sa réflexion).*⁵⁶⁰

De creer a Daniel Defert, la polémica suscitada por el largo silencio editorial de Foucault tras la publicación de *La volonté de savoir* quedaría reducida a un mero roce

⁵⁵⁶ Véase la explicación de Foucault en M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984, pp. 9-21.

⁵⁵⁷ Se trata de parte del título de una entrevista realizada a Foucault en octubre de 1978 por J. Bauer. M. FOUCAULT, “M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les “structures du pouvoir””, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 669-678. Todavía a finales de los años setenta Foucault era el “filósofo del poder”.

⁵⁵⁸ M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, curso en el Collège de France de 1975-1976, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 2011. Véase en concreto la lección del 7 de enero de 1976.

⁵⁵⁹ Véase D. DEFERT, “Chronologie”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 1, p. 67.

⁵⁶⁰ D. DEFERT, op. cit., p. 68.

personal con sus editores, que desembocaría años más tarde, en 1980, en una ruptura abierta que no llegó a tener efecto en la publicación de las obras de Foucault a causa de su muerte inesperada⁵⁶¹. Sin embargo, es difícil negar que algo estaba cambiando en la vida de Foucault. Para los intérpretes más audaces de su vida y su obra, las experiencias de Foucault con las drogas y el sadomasoquismo podrían ayudarnos a explicar la deriva de sus investigaciones. James Miller es quien más importancia ha concedido a este aspecto:

Mientras los sonidos sintéticos colmaban el aire frío del desierto, los tres hombres⁵⁶² mantenían clavada la vista en el espacio. Dos horas antes habían ingerido LSD.

Foucault estaba a punto de gozar lo que más tarde llamaría la mayor experiencia de su vida, una verdadera epifanía que fue el clímax de una serie de intensas “experiencias-límite” en la comunidad gay de San Francisco. Como resultado de estas experiencias, el pensamiento de Foucault iba a dar un vuelco espectacular y nuevo, que transformaría, de modo sorprendente y paradójico, su continuo esfuerzo por iluminar lo que Nietzsche había llamado “el enigma que el hombre debe resolver”, el enigma sobre su ser singular.⁵⁶³

Para Miller, el S/M y el consumo de drogas alucinógenas son las causas que mejor permiten comprender las transformaciones sufridas por el pensamiento de Foucault en los años setenta, y buena parte de su biografía está consagrada a probar esta tesis. Ya se vio en el capítulo anterior cómo otros intérpretes de la vida y la obra de Foucault rechazaban de plano esta lectura. A pesar de ello, cuesta creer que las vivencias, extremas o no, de Foucault en los Estados Unidos no tuvieran especial

⁵⁶¹ Didier Eribon explica los motivos de esta ruptura. Pierre Nora, el editor de Foucault, creó en 1980 *Le Débat*, en cuyo número inicial atacaba a los autores de sus propias colecciones, incluido Foucault. Según la versión de Eribon, esto gustó tan poco a Foucault que decidió buscar una nueva editorial, poniendo sus esperanzas en éditions du Seuil. Por lo visto en el relato de Defert, llovía sobre mojado. Para todo ello, véase D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., pp. 310 y sgs.

⁵⁶² Miller menciona a Simon Wade, profesor de historia, y Michael, su amante, pianista y aspirante a compositor. Miller se basa en parte en un manuscrito inédito de Simon Wade sobre este viaje de Foucault a California, titulado *Foucault in California*. Véase J. MILLER, *La pasión de Michel Foucault*, Tajamar Editores, Santiago de Chile, 2009, nota nº 3 al capítulo 8, p. 581.

⁵⁶³ J. MILLER, *La pasión de Michel Foucault*, Tajamar Editores, Santiago de Chile, 2009, p. 331.

influencia en los cambios que sufrieron sus proyectos y sus focos de interés. Para Miller no hay ninguna duda:

*La visita a California le cambió la vida.*⁵⁶⁴

Una de las primeras consecuencias de ese cambio fue, según Miller, la transformación del proyecto de la *Histoire de la sexualité*:

Regresó a París en junio y apartó los voluminosos borradores de su Historia de la Sexualidad, cientos de páginas sobre la masturbación, el incesto, la histeria, la perversión, la eugenesia [...]

Por entonces, como recuerda Daniel Defert, ya había abandonado el plan original de su obra monumental en siete volúmenes. Le escribió en este sentido a Simon Wade y le informó que el viaje al Valle de la Muerte le había hecho archivar prácticamente todo lo que antes había escrito sobre la sexualidad [...]

*El escenario de esta metamorfosis fue San Francisco.*⁵⁶⁵

Miller se muestra convincente en su exposición de los hechos. Acude a testimonios de primera mano -aunque no siempre fáciles de comprobar-, y articula un relato apasionante sobre la vida privada de Foucault que parece reflejarse con total naturalidad en sus producciones teóricas. No obstante, conviene prestar oídos a las ya mencionadas prevenciones de otros estudiosos como Eribon o Halperin hacia esta interpretación. Dejando de lado el énfasis de Miller, justificado o no, sobre la vida sexual de Foucault como clave interpretativa de su obra, es preciso reconocer que, en más de una ocasión, hace trampas. Así, cuando afirma en la cita anterior que el viaje de Foucault al Valle de la Muerte, lugar donde se produjeron las experiencias con LSD, le había hecho archivar todo lo que había escrito antes sobre sexualidad, Miller se toma la

⁵⁶⁴ J. MILLER, *La pasión de Michel Foucault*, op. cit., p. 339.

⁵⁶⁵ Op. cit, p. 340.

molestia de añadir una nota al final con referencias a una entrevista personal con Defert, alusiones al manuscrito de Wade, a la novela de Hervé Guibert, e incluso a declaraciones del propio Foucault. La nota dice así:

²² “Entrevista a Defert, 25 de marzo de 1990; Defert fue enfático; me dijo que si bien Foucault había anunciado el plan de la obra, ya lo había abandonado. Wade, Foucault in California, p. 7. Cfr. Guibert, *A l’ami*, p. 36; y p. 22. Y ver “Le retour de la morale” (intr.), Les Nouvelles, 2937 (28 de junio-5 de julio de 1984), p. 36: “la ruptura no ocurrió progresivamente. Fue muy abrupta. A partir de 1975-1976 abandoné por completo este estilo” de pensar acerca de la Historia de la Sexualidad.⁵⁶⁶

No se han podido contrastar aquí los relatos de Defert ni de Wade. En cuanto a la referencia a Hervé Guibert y su novela *A l’ami qui ne m’a pas sauvé la vie*, Guibert hace alusión al plan que apareció publicado en la contraportada del primer volumen de la *Histoire de la sexualité*, es decir, *La volonté de savoir*, aparecida en diciembre de 1976:

*De même qu’il ruinait par ce nouveau travail les fondements du consensus sexuel, il avait commencé à miner les galeries de son propre labyrinthe. Il avait annoncé au dos du premier volume de son histoire monumentale des comportements, puisque le prochaine était déjà entièrement rédigé et qu’il tenait en main la documentation nécessaire pour les suivants, les titres des quatre volumes à venir.*⁵⁶⁷

Según Eribon⁵⁶⁸, la cubierta del primer volumen de la *Histoire de la sexualité* anunciaba el siguiente plan de la obra:

⁵⁶⁶ J. MILLER, op. cit., p. 583.

⁵⁶⁷ H. GUIBERT, *A l’ami qui ne m’a pas sauvé la vie*, Gallimard, París, 1990, pp. 36-37.

⁵⁶⁸ No se ha podido disponer aquí de una primera edición de *La volonté de savoir*, pero no hay razón para dudar de esta información, demasiado fácil de comprobar como para que Eribon la tergiverse.

HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ

1. *La volonté de savoir*

À PARAÎTRE:

2. *La Chair et le corps*

3. *La Croisade des enfants*

4. *La Femme, la mère et l'hystérique*

5. *Les pervers*

6. *Population et races*⁵⁶⁹

Así pues, ni cuatro volúmenes más como dice Guibert, ni siete en el total de la obra, como afirma Miller. Es cierto que Guibert escribe una ficción, por más que Muzil, uno de los personajes de su novela, pueda identificarse inequívocamente con Foucault. También es cierto que el número de volúmenes del proyecto de la *Histoire de la sexualité* nunca estuvo definido con demasiada claridad y, por otra parte, tampoco es un dato muy relevante. Sin embargo, el gran cambio de dirección del proyecto de la *Histoire de la sexualité* que se considera clave en esta tesis es explicado detalladamente por Foucault en *L'usage de plaisirs*, en las “Modifications” ya citadas⁵⁷⁰, por lo que se produjo durante el desarrollo del proyecto a finales de los años setenta y principios de los ochenta, y no abruptamente en 1975 como afirma Miller, fecha en la que ni siquiera se había publicado el primer volumen. De hecho, Miller malinterpreta intencionadamente las declaraciones de Foucault en “Le retour de la morale”. Nótese que la cita literal acaba en “[...] abandoné por completo este estilo”, y Miller continúa la frase añadiendo tendenciosamente “de pensar acerca de la *Historia de la Sexualidad*”. No hay mejor forma de zanjar el debate que citar el fragmento aludido de la entrevista en su contexto:

⁵⁶⁹ Citado en D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit, p. 290.

⁵⁷⁰ Así describe Guibert este proceso: “Il arrête le chantier, raye tous ses plans, stoppe cette histoire monumentale des comportements ordonnée par avance sur le papier à musique de ses dialectiques. Il pense d’abord reporter à la fin le deuxième volume, le laisser en tout cas en attente, pour prendre un autre angle d’attaque, décaler les origines de son histoire, et inventer de nouvelles méthodes d’exploration.” H. GUIBERT, op. cit., p. 37.

- Ce qui frappe à la lecture de vos derniers livres, c'est une écriture nette, pure, lisse et très différente du style auquel nous étions habitués. Pourquoi ce changement ?

- *Je suis en train de relire les manuscrits que j'ai écrits pour cette histoire de la morale et qui concernent le début du christianisme (ces livres –c'est une raison de leur retard- sont présentés dans l'ordre inverse de celui de leur écriture). En relisant ces manuscrits abandonnés depuis longtemps⁵⁷¹, je retrouve le même refus du style des Mots et les Choses, de l'Histoire de la folie ou de Raymond Roussel.⁵⁷²*

Y a continuación Foucault habla de la ruptura mencionada por Miller, y de sus palabras se deduce sin lugar a dudas que está refiriéndose a su estilo de escritura, sobrio y directo en la *Histoire de la sexualité*, a diferencia del preciosismo que había predominado en sus obras anteriores:

Je dois dire que ça me fait problème, parce que cette rupture ne s'est pas produite progressivement. C'est très brusquement, dès 1975-1976, que je me suis tout à fait départi de ce style, dans la mesure où j'avais en tête de faire une histoire du sujet, qui ne soit pas celle d'un événement qui se serait produit un jour et dont il aurait fallu raconter la genèse et l'aboutissement.⁵⁷³

Lo que cambió abruptamente en 1975-1976 fue el estilo de la escritura. El enfoque del proyecto sobre la *Histoire de la sexualité* no pudo cambiar en los términos descritos por Miller sencillamente porque aún no estaba definido. Poco tiempo después de la publicación de *La volonté de savoir*, Foucault afirma que su deseo es un trabajo disperso y cambiante que se transforme a medida que se desarrolla, lo que prueba que la visión de Miller es, cuando menos, simplista:

⁵⁷¹ Lo que es coherente con el relato de Guibert que acaba de mencionarse.

⁵⁷² M. FOUCAULT, "Le retour de la morale", en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1515-1516.

⁵⁷³ M. FOUCAULT, op. cit., p. 1516.

*Mon rêve serait de faire un travail de longue haleine qui se corrige au cours de sa progression, qui soit également ouvert tant aux réactions qu'il provoque qu'aux conjonctures qu'il croise en chemin et, peut-être aussi, ouvert à de nouvelles hypothèses. Ce que je souhaite, c'est un travail dispersé et changeant.*⁵⁷⁴

En 1975 el proyecto no estaba lo suficientemente definido como para sufrir una transformación global, porque aún no existía tal perspectiva de conjunto. De hecho, nunca llegó a definirse con claridad, pues cuando Foucault publica los volúmenes segundo y tercero de la obra modifica nuevamente la distribución de materiales, deja sin publicar *Les Aveux de la chair* y, al mismo tiempo, se plantea publicar un libro sobre *Le gouvernement de soi et des autres* que supondría trasladar a las prensas el trabajo postrero realizado en los años 1983 y 1984, tal como podemos conocerlo hoy a través de los cursos del Collège de France de esos mismos años. Quizás lo más sensato sea detener aquí esta discusión, tal vez imposible de resolver, y continuar con el relato de otros acontecimientos y de otros momentos de la vida de Foucault que ayuden a comprender sus últimas investigaciones.

Desde sus primeras intervenciones en el Collège de France en 1970, Foucault empieza a interesarse por el tema del *aveu*⁵⁷⁵. En 1973, con motivo de una serie de conferencias que imparte en la universidad de Río de Janeiro, Foucault estudia la relación entre la verdad y las formas jurídicas, con el objetivo de

[...] montrer comment les pratiques sociales peuvent en venir à engendrer des domaines de savoir qui non seulement font apparaître de nouveaux objets, de nouveaux concepts, de nouvelles techniques, mais aussi font naître des formes totalement nouvelles de sujets et de sujets de connaissance. Le sujet de connaissance a lui-même

⁵⁷⁴ M. FOUCAULT, "Sexualité et vérité", en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 136.

⁵⁷⁵ En castellano, la palabra *confesión* traduce el sentido del *aveu* como aquí lo utiliza Foucault, con el significado de reconocimiento de faltas o pecados. No obstante, la *confesión religiosa*, es decir, la declaración de pertenencia a una determinada religión, se llama en francés *confession*, y no *aveu*. Habría que diferenciar también la confesión de una falta en general (*aveu*), del acto institucionalizado por la Iglesia católica en fechas difíciles de precisar, al que también se llama confesión en castellano, y *confession* en francés. Foucault explica su tratamiento del tema en M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 100 y sigs. Véase también, para el tema de la confesión auricular, J. RODRÍGUEZ MOLINA, "La confesión auricular. Origen y desarrollo histórico", en *Gaceta de antropología*, 2008, 24 (1).

*une histoire, la relation du sujet avec l'objet, ou, plus clairement, la vérité elle-même a une histoire*⁵⁷⁶.

Esta cita prueba hasta qué punto el estudio de las formas de subjetivación y de su relación con las formas de veridicción no es una novedad absoluta en la obra de Foucault de los años ochenta, sino que constituye una línea de trabajo que va y viene, abordada desde diversas perspectivas, durante décadas⁵⁷⁷. En la tercera de las conferencias Foucault alude a la confesión tangencialmente⁵⁷⁸, pero será en *Surveiller et punir* donde el tema sea analizado en profundidad como mecanismo del poder represor en conexión con el suplicio⁵⁷⁹. En *La volonté de savoir*, Foucault señala la confesión como

*[...] une des techniques les plus hautement valorisées pour produire le vrai [...] L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu.*⁵⁸⁰

A lo largo del capítulo “Scientia sexualis” de *La volonté de savoir*, Foucault destaca la importancia de la confesión, su lugar en el seno de la historia del cristianismo y las diferencias notables con el modo de tratar la relación verdad-sexo en Grecia:

En Grèce, la vérité et le sexe se liaient dans la forme de la pédagogie, par la transmission, corps à corps, d'un savoir précieux ; le sexe servait de support aux initiations de la connaissance. Pour nous, c'est dans l'aveu que se lie la vérité et le

⁵⁷⁶ M. FOUCAULT, “La vérité et les formes juridiques”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 1, pp. 1406-1407.

⁵⁷⁷ En ese mismo ciclo de conferencias, Foucault persigue llevar a cabo un análisis de los discursos y una reelaboración de la teoría del sujeto, siempre desde la perspectiva del estudio de los mecanismos jurídicos, que permite conectar sus empresas “arqueológicas” sobre el discurso y las investigaciones “genealógicas” de mediados de los setenta.

⁵⁷⁸ M. FOUCAULT, “La vérité et les formes juridiques”, op. cit., p. 1451.

⁵⁷⁹ M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998, capítulo II, “La resonancia de los suplicios”, pp. 38-74.

⁵⁸⁰ M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 79-80.

*sexe, par l'expression obligatoire et exhaustive d'un secret individuel. Mais, cette fois, c'est la vérité qui sert de support au sexe et à ses manifestations.*⁵⁸¹

Desde la Edad Media, “les sociétés occidentales ont placé l’aveu parmi les rituels majeurs dont on attend la production de la vérité”, dice Foucault⁵⁸², y señala el Concilio de Letrán de 1215 como el momento en que las técnicas de la confesión se desarrollan en el seno de la Iglesia con el fin de “doner à l’aveu un rôle central dans l’ordre des pouvoirs civils et religieux”⁵⁸³. No obstante, su interés por el cristianismo primitivo no se desarrolla activamente hasta 1977, fecha en la que comienza a escribir sobre los Padres de la Iglesia, según Daniel Defert⁵⁸⁴. En 1978 Foucault

*Travaille au deuxième tome d'Histoire de la sexualité qui doit traiter de la notion chrétienne de la chair. Il s'agit alors d'une généalogie de la concupiscence à travers la pratique de la confession dans le christianisme occidental et de la direction de conscience, telle qu'elle se développe à partir du concile de Trente. Le manuscrit en sera intégralement détruit.*⁵⁸⁵

El tema de la confesión está relacionado directamente con el modo en que el cristianismo ha tratado los discursos sobre la sexualidad, y así es como Foucault llega a interesarse por él. Además, las prácticas penitenciales suponen, desde el desarrollo del cristianismo primitivo, una forma de gobierno de los otros que tendrá en la pastoral cristiana su máxima expresión, todo lo cual llamará profundamente la atención de Foucault, sumergido como está en estas fechas en el estudio de la gubernamentalidad, nueva vuelta de tuerca de su visión sobre el poder, que expone con detenimiento por primera vez en *Sécurité, Territoire, Population* en el Collège de France, el 4 de enero de

⁵⁸¹ Op. cit., p. 82.

⁵⁸² Op. cit., p. 78.

⁵⁸³ Op. cit., loc. cit.

⁵⁸⁴ D. DEFERT, “Chronologie”, en M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, op. cit., vol. 1, p. 71.

⁵⁸⁵ D. DEFERT, “Chronologie”, en M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, op. cit., vol. 1, p. 73. No se trata, claro está, de *L'usage de plaisirs*.

1978. Todo ese año trabaja sobre el tema de la gubernamentalidad en general, y de la pastoral cristiana en particular, asunto este último del que trata en sus conferencias en Tokio⁵⁸⁶.

El mosaico de sus investigaciones durante 1978 incluye también la cuestión de la crítica en el análisis kantiano de la Ilustración de la que se habló en el apartado anterior:

*La lectura des Opuscles de Kant sur l'histoire, notamment dans l'édition de Piobetta (Aubier, 1947), était devenue constante et l'accompagna jusqu'à ses derniers jours.*⁵⁸⁷

El poder entendido como gobierno, los mecanismos de que se ha servido el cristianismo a lo largo de la historia de Occidente para ejercerlo, el análisis del presente y la función de la crítica como herramienta de ilustración y, por tanto, de resistencia al poder y liberación, constituyen el horizonte en el que se mueve Foucault en el cambio de década.

Dos acontecimientos más merecen ser destacados en este intento de contextualizar la última transformación de este auténtico Proteo filosófico que fue Foucault. El primero se produjo en el verano de 1978. Al salir de casa, Foucault fue arrollado por un coche, sufriendo un traumatismo craneal que lo llevó al hospital durante varios días y del que se recuperó sin más secuelas que unas persistentes migrañas⁵⁸⁸. Sin embargo, si el incidente no tuvo mayores consecuencias para la integridad física de Foucault, parece que fue mucho más trascendente para su vida interior. Relata Claude Mauriac que, con ocasión del funeral de Sartre, Foucault le contó:

⁵⁸⁶ Véase D. DEFERT, "Chronologie", op. cit., p. 74.

⁵⁸⁷ Op. cit., p. 75.

⁵⁸⁸ Op. cit., loc. cit.

*Depuis lors, ma vie a changé. Il a eu le choc de cette voiture ; j'ai été lancé sur le capot et j'ai eu le temps de penser : c'est fini. Je vais mourir. C'est très bien. J'étais d'accord.*⁵⁸⁹

Para quien escribe estas páginas, es imposible siquiera intuir el calado de esas palabras. ¿Qué efecto tuvo sobre la vida y la obra de Foucault una experiencia como esa, en la que pudo sentir tan de cerca la muerte? Difícil decirlo.

El segundo acontecimiento que debe ser destacado aquí se inició poco después del atropello sufrido por Foucault. El 19 de agosto de 1978 se conmemoraba el golpe de Estado de 1953 promovido por los Estados Unidos y Gran Bretaña para derrocar al primer ministro iraní Mohammad Mossadegh, tras cuya caída se estableció en Irán la dictadura monárquica del Sha Mohammad Reza Pahlavi. En la ciudad de Abadan fue incendiado un cine en el que murieron más de cuatrocientas personas. Otros incendios siguieron a éste en diversas ciudades. Aunque en principio se acusó a la policía, más tarde un periódico reformista, Sobhe Emrooz, publicó un editorial en el que afirmaba que los hechos había que atribuirlos a radicales islámicos que trataban de promover una revuelta contra el gobierno, al tiempo que atacaban uno de los principales símbolos de la dominación cultural estadounidense. Al cierre del periódico siguió un periodo de desinformación y confusión en Occidente, pero los acontecimientos tuvieron un doble efecto difícil de detener. Por una parte, reactivaron la revolución islámica en Irán. Por otra, despertaron un enorme interés en Occidente por la situación del país asiático.

En mayo de 1978 Rizzoli, accionista del periódico *Corriere della sera*, propone a Foucault publicar regularmente una columna sobre actualidad. Aunque en un primer momento la rechaza, Foucault aceptará la propuesta unos meses más tarde y decidirá consagrar sus primeros reportajes a la revuelta iraní⁵⁹⁰. Inexperto en labores periodísticas y desconocedor de la realidad iraní, Foucault se pondrá manos a la obra, y

⁵⁸⁹ C. MAURIAC, *Le Temps immobile*, t. VI. Citado por D. DEFERT, “Chronologie”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 1, p. 75.

⁵⁹⁰ Para todo ello véase D. DEFERT, “Chronologie”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol.1, pp. 74-78; D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., cap. 6, “La révolte aux mains nues”, pp. 298-313; D. MACEY, *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 492-498; J. MILLER, *La pasión de Michel Foucault*, op. cit., pp. 413-417.

en agosto de ese año comenzará a estudiar la historia de Irán. Tras varios viajes al convulso país y varios intentos fallidos de entrevistarse con el Ayatolá Jomeini, producirá una serie de artículos sobre la revolución iraní, algunos de los cuales llegaron a traducirse al farsi y a ser pegados en los muros de la universidad de Teherán por los estudiantes⁵⁹¹. Foucault encontrará en la revolución iraní una fuente de inspiración para llevar a cabo una reflexión sobre el presente que recupere como un eco lejano la propuesta kantiana de *Was ist Aufklärung?* La filosofía y el trabajo de investigación están ya, en Foucault, claramente volcados hacia la comprensión del presente, el ejercicio de la crítica, y la búsqueda de nuevos modos de ser. Por supuesto, el desenlace de los acontecimientos en Irán tras el ascenso al poder de Jomeini mostrará hasta qué punto las expectativas que Foucault había depositado en lo que llegó a llamar una “espiritualidad política” se frustraron:

« Que voulez-vous ? » C'est avec cette seule question que je me suis promené à Téhéran et à Qom dans les jours qui ont suivi immédiatement les émeutes. Je me suis gardé de la poser aux professionnels de la politique ; j'ai préféré discuter longuement parfois avec des religieux, des étudiants, des intellectuels intéressés aux problèmes de l'islam ou, encore, avec de ces anciens guérilleros qui avaient abandonné la lutte armée en 1976 et avaient décidé de mener leur action sur un tout autre mode, à l'intérieur de la société traditionnelle.⁵⁹²

Foucault encuentra en los movimientos populares que persiguen la instauración de un gobierno islámico en Irán un tipo de transformación política que escapa a la categorización habitual de la revolución en Occidente:

⁵⁹¹ Véase M. FOUCAULT, “Le chah a cent ans de retard”, en *Dits et écrits*, p. 679. La nota de los editores dice así: “La titre donné par M. Foucault était le suivant: “Le poids mort de la modernisation”. Cet article fut traduit en farsi et placardé par les étudiants sur les murs de l’université de Téhéran, lors de sa réouverture à la fin du mois d’octobre.” Op. cit., p. 679. Los artículos y entrevistas que Foucault dedica al tema durante 1978 y 1979 son demasiados numerosos como para citarlos todos. Será suficiente con consignar los números de *Dits et écrits* relacionados con el tema, todos ellos en el segundo volumen de la edición que se maneja aquí. Dichos números son: 243, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 259, 261, 262, 265 y 269.

⁵⁹² M. FOUCAULT, “À quoi rêvent les Iraniens?”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 690.

*« Que voulez-vous ? » Pendant tout mon séjour en Iran, je n'ai pas entendu une seule fois prononcer le mot « révolution ».*⁵⁹³

En lugar de “revolución”, Foucault ha descubierto en los iraníes que apoyan la revuelta un intento de “introduire dans la vie politique une dimension spirituelle”⁵⁹⁴. Nos hallaríamos, pues, ante una forma de cambio social casi desconocida en Occidente, que convierte los valores tradicionales en un mecanismo de resistencia frente al Estado, haciendo de la acción política una acción al mismo tiempo “espiritual”:

*Je me sens embarrassé pour parler du gouvernement islamique comme « idée » ou même comme « idéal ». Mais comme « volonté politique », il m'a impressionné. Il m'a impressionné dans son effort pour politiser, en réponse à des problèmes actuels, des structures indissociablement sociales et religieuses ; il m'a impressionné dans sa tentative aussi pour ouvrir dans la politique une dimension spirituelle.*⁵⁹⁵

Foucault será duramente criticado por esta y otras opiniones sobre la revuelta iraní:

*Dès que le nouveau pouvoir a montré son vrai visage, c'est-à-dire très vite après le retour de l'ayatollah Khomeyni, en février 1979, quand commencent les arrestations, les exécutions, la litanie renouvelée des actes sanglants de la répression, Michel Foucault va devenir la cible d'une série d'attaques parfois brutales.*⁵⁹⁶

⁵⁹³ Op. cit., loc. cit.

⁵⁹⁴ Op. cit., p. 693.

⁵⁹⁵ Op. cit., p. 694.

⁵⁹⁶ D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., pp. 307-308.

Foucault tratará de responder a las numerosas críticas recibidas en un artículo con fuertes implicaciones personales titulado “Inutile de se soulever?”⁵⁹⁷. Consciente de que no hay forma de justificar la deriva que estaban tomando los acontecimientos tras la subida al poder del régimen islámico y el ayatolá, Foucault reconoce parcialmente su error al haber apoyado el alzamiento⁵⁹⁸, pero defiende su postura en relación con las motivaciones de la revolución y con el modo en que los iraníes la han llevado a cabo en nombre de valores tradicionales poco “revolucionarios”. Lo que Occidente debe aprender del movimiento revolucionario iraní es el valor del individuo que se opone a la dominación, al margen de si lo hace en nombre de la religión o el progreso, e independientemente de si se alza contra un régimen progresista o conservador. Lo que está en juego es la legitimidad de un poder considerado injusto:

*Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit : « Je n'obéis plus », et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie –ce mouvement me paraît irréductible.*⁵⁹⁹

La concepción del poder expuesta en *La volonté de savoir* encuentra su aplicación más acuciante en la realidad de la revuelta iraní y en las atrocidades del gobierno nacido de ella. Pero, más allá de las circunstancias particulares o de los resultados de la acción política, Foucault se queda con las motivaciones de los hombres y mujeres que arriesgaron y, en muchos casos, perdieron su vida, motivaciones que asombran a Occidente por aunar religión y política en un solo impulso desconocido en Europa durante siglos⁶⁰⁰. En cualquier caso, identificar el móvil de los opositores al régimen del Sah con las conductas del ayatolá es tendencioso, y conduce a

⁵⁹⁷ M. FOUCAULT, “Inutile de se soulever?”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 790-794.

⁵⁹⁸ “Il n’y a, certes, aucune honte à changer d’opinion [...]” Op. cit. p. 793. En realidad, Foucault no afirma haber cambiado de opinión en lo esencial, aunque no niega la decepción que supone la actitud del ayatolá y del gobierno islámico.

⁵⁹⁹ M. FOUCAULT, “Inutile de se soulever?”, op. cit., pp. 790-791.

⁶⁰⁰ « Énigme du soulèvement. Pour qui cherchait en Iran, non les « raisons profondes » du mouvement, mais la manière dont il était vécu, pour qui essayait de comprendre ce qui se passait dans la tête de ces hommes et de ces femmes quand ils risquaient leur vie, une chose était frappante. Leur faim, leurs humiliations, leur haine du régime et leur volonté de le renverser, ils les inscrivaient aux confins du ciel et de la terre, dans une histoire rêvée qui était tout autant religieuse que politique. » Op. cit., p. 792.

malinterpretar el sentido del alzamiento. Independientemente del resultado, sublevarse conserva su sentido:

*La spiritualité à laquelle se référaient ceux qui allaient mourir est sans commune mesure avec le gouvernement sanglant d'un clergé intégriste [...] On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle.*⁶⁰¹

Afirmaciones como esta harán que algunos críticos de Foucault le acusen de inconsistente, de haber defendido un antihumanismo beligerante durante años y de volverse hacia el sujeto, al que considera elemento clave de la evolución social en los últimos cursos del Collège de France⁶⁰². Dejando a un lado la polémica sobre la revolución de los ayatolas, pueden extraerse dos conclusiones importantes de la aventura iraní de Foucault. En primer lugar, la respuesta a sus artículos hará que Foucault limite considerablemente sus intervenciones públicas y su, hasta entonces, reconocido activismo⁶⁰³. Por otra parte, la conceptualización del poder desarrollada tras *Surveiller et punir*, tanto en *La volonté de savoir* como en los cursos del Collège de France, conduce a Foucault a un cruce de caminos en el que confluyen el concepto de

⁶⁰¹ Op. cit., p. 793.

⁶⁰² “[...] si el último tema de Foucault era, a través de la sexualidad, la autoafirmación o el autodomínio o bien la introspección cargada de pecado ¿qué se hizo de su antigua sujetofobia? Tanto la *enkrateia* como la confesión presuponen una subjetividad plenamente desarrollada, que es precisamente lo que Foucault (que en eso fue un buen estructuralista casi hasta el final) nos enseñó a despreciar como un espejismo metafísico y a descartar como instrumento analítico en la explicación de los procesos sociales. Es cierto que en sus obras posteriores asistimos a un aumento de la concentración en el sujeto. Pero el problema que estamos planteando ahora es una proposición completamente distinta: no se refiere a la subjetividad como variable dependiente (producto histórico del poder) sino al sujeto como variable independiente – como fuerza que conforma la conducta. ¿Es posible que haya llegado a enfocar el sujeto no sólo como tema sino como auténtico factor?” J. G. MERQUIOR, *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, op. cit., pp. 257-258. Por lo dicho hasta aquí debería quedar claro que Merquior tiene una visión simplista de la empresa foucaultiana de realizar una ontología de nosotros mismos. Más allá de la corrección de afirmaciones del tipo “Foucault fue en tal o tal cosa un buen estructuralista hasta el final”, Merquior confunde una y otra vez la pretensión de realizar una teoría de la verdad y una teoría del poder con los análisis genealógicos foucaultianos, tal vez porque no tienen cabida en su categorización de la labor de la filosofía. Foucault insistió una y otra vez en estos aspectos: su obra no es monolítica, sino abierta a la transformación constante; su estudio de la verdad y las formas de veridicción persigue sacar a la luz el modo en que son utilizadas como *aliturgias* del poder; la historia de la subjetivación en Occidente no pretende proporcionar una teoría del sujeto mejor que las anteriores, sino posibilitar formas de vida que flexibilicen los mecanismos de dominación impuestos.

⁶⁰³ Véase D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., p. 309.

singularidad en la historia, la acción individual como forma de resistencia al poder, la labor de la filosofía como crítica de la actualidad, y el estudio de los modos de subjetivación que permitirán entender nuestro presente y abrir nuevos caminos para crear relaciones hasta ahora inéditas entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. Así parece entreverse al final de “Inutile de se soulever?”:

*[...] être respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel. Choix simple, ouvrage malaisé : car il faut tout à la fois guetter, un peu au-dessous de l'histoire, ce qui la rompt et l'agite, et veiller un peu en arrière de la politique sur ce qui doit inconditionnellement la limiter. Après tout, c'est mon travail ; je ne suis ni le premier ni le seul à le faire. Mais je le choisis.*⁶⁰⁴

Ese es el trabajo que ha escogido Foucault, y al que se dedicará con ahínco durante los últimos años de su vida.

⁶⁰⁴ M. FOUCAULT, “Inutile de se soulever?”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 794.

*Le “tournant” 1980*⁶⁰⁵

Antes de comenzar el estudio de los últimos cursos de Foucault en el Collège de France conviene contestar a una última pregunta sobre el cambio de rumbo de sus investigaciones a finales de los años ochenta: ¿por qué escoger el análisis de los cursos de 1979 a 1984? ¿Por qué no establecer la cesura antes o después? Un buen conocedor de los cursos del Collège, editor del curso de 1980 *Du gouvernement des vivants*, Michel Senellart, realiza un pormenorizado análisis de la estructura de los cursos y el modo en que Foucault los prepara en “Le cachalot et l’écrevisse. Réflexion sur la rédaction des Cours au Collège de France”⁶⁰⁶. La conclusión a la que llega Senellart es que en 1976, año del curso « *Il faut défendre la société* »,

*L’enseignement [...] n’était pas le lieu même de la recherche, mais celui de sa « déclaration », moment d’exposition distinct de celui du travail de recherche proprement dit [...]*⁶⁰⁷

Por el contrario, a partir de 1976 se apreciaba una tensión en el modo en que Foucault prepara y desarrolla públicamente sus cursos, tensión que introduce

*[...] l’événementiel dans l’ordre du discours théorique. Non pas le plan de la théorie, d’un côté, et de l’autre, celui de la pratique, mais un certain jeu entre deux modes distincts et solidaires de problématisation historico-philosophique.*⁶⁰⁸

⁶⁰⁵ El título de este apartado está tomado de la obra colectiva *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2013. Es el título de la primera sección, pp. 29-51. Como puede verse, el propio título de la obra recoge la idea, que también se defiende aquí, de que existe en Foucault un cambio de orientación en su trabajo que puede fecharse en 1980. Véase también el uso de la expresión en el mismo sentido por L. CREMONESI, A. I. DAVIDSON, O. IRRERA, D. LORENZINI, M. TAZZIOLI, “Introduction”, en M. FOUCAULT, *L’origine de l’herméneutique de soi*, Vrin, París, 2013, p. 12.

⁶⁰⁶ M. SENELLART, “Le cachalot et l’écrevisse. Réflexion sur la rédaction des Cours au Collège de France”, en *L’Herne. Foucault*, Éditions de l’Herne, París, 2011, pp. 147-155.

⁶⁰⁷ Op. cit., p. 148.

⁶⁰⁸ Op. cit., p. 151.

Tras un primer bloque de cursos relativamente unitario -los que imparte Foucault entre 1970 y 1976- y que responderían a un proyecto general ya recogido en la lección inaugural en el Collège de France, *L'Ordre du discours*, se produce a partir de “*Il faut défendre la société*”

*[...] le changement de style que l'on observe ensuite dans sa pratique des cours.*⁶⁰⁹

A partir de 1978, continúa Senellart, se observa “une autre façon de concevoir la “fabrication” des cours”⁶¹⁰, que da lugar a una serie de transformaciones que pueden resumirse así:

1. Cambio en la relación entre el “tiempo de la biblioteca” y el tiempo de la exposición. A partir de 1978 vemos cómo durante el desarrollo de las lecciones en el Collège aparecen nuevos conceptos que son introducidos en la investigación, o desaparecen otros que habían sido anunciados en el plan inicial.
2. La relación entre el manuscrito y el curso pronunciado se transforma, yendo de una cercanía próxima a la literalidad en 1970 a un gran alejamiento a finales de la década.
3. Se produce también una cierta desaparición de la voz del profesor tras los textos leídos y comentados.
4. Aparecen con gran protagonismo textos “clásicos” en las lecciones de Foucault.
5. Por último, cambia la relación de Foucault con su público.

Senellart relaciona esta profunda transformación en el modo de preparar y de impartir los cursos con la consabida pretensión de Foucault de transformarse a sí mismo a través de sus propias investigaciones:

⁶⁰⁹ Op. cit., loc. cit.

⁶¹⁰ Op. cit., loc. cit.

*Il invente pas à pas un autre espace, qui n'est pas celui d'un savoir en formation, mais celui, nécessairement ouvert, et en lequel celui qui parle se met lui-même à l'épreuve, d'un travail critique de la pensée sur ses propres limites. Tel est, je crois, le sens foucauldien de la « recherche en train de se faire ».*⁶¹¹

Como afirman los directores de *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984*, a luz de esa transformación se entienden mejor las declaraciones que hace Foucault en 1978 a Ducio Trombadori, según las cuales sus libros son para él *experiencias*, considerando como experiencia “quelque chose dont on sort soi-même transformé.”⁶¹²

El giro que se produce en 1980, durante el curso *Le gouvernement de vivants*, es la deriva de la investigación hacia el tema de las formas de veridicción como mecanismos de gobierno de sí y de los otros. El concepto de *aliturgia* abrirá el curso, conduciendo a Foucault a un recorrido por las obras de la Antigüedad griega y del primer cristianismo, que deja ya entrever la temática de las prácticas de sí, las formas de subjetivación y el decir verdadero, protagonistas indiscutibles de los curso de los cuatro últimos años de vida de Foucault. También entre 1979 y 1980 Foucault abandona su lugar habitual de lectura e investigación, la Bibliothèque nationale, y traslada su cuartel general a la Bibliothèque du Saulchoir. Se trata de una biblioteca de dominicos, en la que Foucault puede escapar de las dificultades crecientes para la consulta de los fondos que le imponía el lento funcionamiento de la Bibliothèque nationale, y donde encontrará los fondos más adecuados para llevar a cabo su nuevo proyecto, centrado en el estudio de los textos de los Padres de la iglesia y de la filosofía grecorromana⁶¹³.

Ya se ha visto que 1980 es un año convulso en las relaciones de Foucault con su editorial habitual, Gallimard. Más allá del desencuentro mencionado con Pierre Nora, Foucault se queja durante estos años del modo en que el gran público recibe sus libros:

⁶¹¹ Op. cit., p. 153.

⁶¹² M. FOUCAULT, “Entretien avec Foucault”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 860-861.

⁶¹³ Resulta sugerente la idea de que quizás Foucault, en lugar de encontrar en la Bibliothèque du Saulchoir los fondos necesarios para sus últimas investigaciones, adaptó su trabajo al material del que allí disponía. En cualquier caso, no se tiene aquí información suficiente para arrojar más luz sobre ese aspecto.

[...] il pense que la trop grande diffusion des livres de recherche est néfaste à leur bonne réception et entraîne une multitude d'incompréhensions. Dès qu'un ouvrage dépasse le cercle de ses destinataires réels, c'est-à-dire les chercheurs qui connaissent les problèmes dont il traite et les traditions théoriques auxquelles il se réfère, ce livre produit non plus des « effets de savoir », mais des « effets d'opinion », selon l'expression que Foucault employait. Fuir les effets d'opinion, telle semble être alors sa principale préoccupation.⁶¹⁴

Foucault se queja de que « il est évident qu'il n'existe plus aujourd'hui aucun type de publication pour assumer une véritable fonction critique »⁶¹⁵, lo que le lleva incluso a plantearse la creación de su propia editorial:

Vous savez à quoi je rêve? Ce serait créer une maison d'édition de recherche. Je suis éperdument en quête de ces possibilités de faire apparaître le travail dans son mouvement, dans sa forme problématique. Un lieu où la recherche pourrait se présenter dans son caractère hypothétique et provisoire.⁶¹⁶

Presentar su trabajo ante especialistas capaces de darle un réplica que haga avanzar la investigación, poder ofrecer al público el trabajo en curso, dubitativo, sin miedo a ser rechazado por ello, encontrar un foro de diálogo donde lo problemático, lo cambiante, lo abierto, sea aceptado. Esas son las aspiraciones de Foucault en 1980 y, cabe añadir, no son satisfechas de ningún modo por la institución para la que trabaja y por las condiciones en las que debe presentar sus cursos en el Collège de France. Desde 1975, al comienzo del curso “*Il faut défendre la société*”, Foucault se queja de la distancia que lo separa del público, y de la imposibilidad de realizar ningún tipo de trabajo colectivo en esas condiciones. Tras varios intentos de modificar la forma de los

⁶¹⁴ D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., p. 310.

⁶¹⁵ Op. cit., p. 313.

⁶¹⁶ Op. cit., p. 313.

cursos⁶¹⁷, que en ningún caso el Collège permite que sean cerrados al público en general, Foucault asume la situación de mala gana, intentando incluso disuadir a su mastodónico auditorio por medios de lo más prosaicos, como adelantar la hora de comienzo de las clases. Frente a todo ello, Foucault encuentra en los Estados Unidos una forma de trabajar completamente distinta, con seminarios reducidos, flexibilidad, intercambio de ideas con los asistentes, etc. Por eso,

*Les États-Unis, pour Michel Foucault, c'est le plaisir du travail.*⁶¹⁸

Tan profundos son los cambios que Foucault experimenta durante estos años, que llega a plantearse la posibilidad de trasladarse definitivamente a los Estados Unidos, donde cree poder encontrar una forma de vida y de trabajo más afín a sus gustos:

Bonheur américain de Foucault : la réconciliation avec soi-même enfin réalisée. Il est heureux dans son travail. Il est heureux dans les plaisirs du corps. Depuis le début des années quatre-vingt, il envisage très sérieusement de quitter la France et Paris qu'il supporte de plus en plus difficilement pour s'installer aux États-Unis. Il rêve à voix haute de vivre dans ce paradis californien. Ensoleillé, magnifique...

*Mais c'est là, justement, que la nouvelle peste commençait à répandre ses odieux ravages.*⁶¹⁹

* * * * *

⁶¹⁷ Véase para todo ello D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., pp. 270-273; F. EWALD y A. FONTANA, "Avertissement", en *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. VII-VIII. (Este "Avertissement" es el mismo en la edición de todos los cursos del Collège).

⁶¹⁸ D. ERIBON, *Michel Foucault*, p. 336.

⁶¹⁹ Op. cit., p. 338.

Por supuesto, como toda categorización historiográfica, esta etiqueta de “tournant 1980” es cuestionable. No obstante, a pesar de las dificultades para establecer un corte preciso, se trata aquí de ofrecer una lectura de los cursos del Collège que permita desarrollar una aproximación a una modulación parresiástica de la psicagogía y, en ese sentido, el curso de 1980 parece el punto de partida más indicado.

Como también señala Senellart en el artículo mencionado anteriormente, es en *Du gouvernement de vivants* cuando aparece la noción de “gobierno mediante la verdad”, que sin duda permite dotar de coherencia al conjunto de los cinco últimos cursos del Collège:

Le problème, ce serait d'étudier les régimes de vérité, c'est-à-dire les types de relations qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins ou éventuellement les objets [...]

Une histoire de ce type ne serait donc pas consacrée au vrai dans la façon dont il parvient à s'arracher au faux et à rompre tous les liens qui l'enserrent, mais serait consacrée, en somme, à la force du vrai et aux liens par lesquels les hommes s'enserrent peu à peu eux-mêmes dans et par la manifestation du vrai. Au fond, ce que je voudrais faire et ce que je sais que je ne serais pas capable de faire, ce serait écrire une histoire de la force du vrai, une histoire du pouvoir de la vérité, une histoire, donc, pour prendre la même idée sous un autre aspect, de la volonté de savoir.⁶²⁰

Este conjunto de los cinco últimos cursos del Collège de France que van a tratarse a continuación, se inicia con la voluntad de cerrar el círculo abierto en *La volonté de savoir*, el curso de 1970-1971. La muerte impedirá a Foucault concluir esa labor, tal como él mismo parece intuir ya este 6 de febrero de 1980, cuando afirma:

[...] ce que je sais que je ne serais capable de faire.⁶²¹

⁶²⁰ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 98-99.

⁶²¹ Op. cit., loc. cit.

V.4. El gobierno de los otros: gobernar con la verdad

La question posée est alors celle-ci : comment se fait-il que, dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des « actes de vérité » qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc. ? Comment s'est formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est ?⁶²²

El poder no es ya solamente represión, disciplina o guerra. Más allá de la dominación física, más allá de los dispositivos encaminados a organizar y controlar la vida de los individuos, más allá incluso de los efectos del poder sobre los discursos y de su capacidad para producir saber, el poder se introduce, según este nuevo análisis de Foucault, en el interior mismo de los hombres. Además de unos actos determinados, les exige una verdad determinada, y no sobre las cosas, no sobre el mundo, sino sobre sí mismos. Al “pensad cuanto queráis, pero obedeced” kantiano, añade Foucault el “obedeced y confesad vuestra verdad” cristiano.

El poder, tal como había tratado de mostrar Foucault en el curso en el Collège de France del año anterior⁶²³, se ejerce como gobierno, pero ese gobierno siempre va acompañado de alguna forma de manifestación de la verdad, de alguna forma de veridicción:

⁶²² M. FOUCAULT, “Resumé du cours”, en *Du gouvernement de vivants*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 2012, p. 317.

⁶²³ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 2004.

*[...] je crois cependant qu'on aurait bien du mal à trouver l'exemple d'un pouvoir qui ne s'exercerait pas sans s'accompagner, d'une manière ou d'une autre, d'une manifestation de vérité.*⁶²⁴

Como afirma Michel Senellart, el título del curso puede ser engañoso: da la impresión de continuar con la temática de los cursos anteriores, centrada en el tema de la biopolítica y del modo en que se gobierna a los sujetos como seres vivos, y sin embargo se ocupa finalmente

*[...] non pas de mécanismes de contrôle et de régulations s'exerçant sur le corps-espèce, mais du « gouvernement des hommes par la vérité ».*⁶²⁵

Asistimos a un nuevo desplazamiento del tema del poder que, sin abandonar Foucault la perspectiva de la biopolítica y la gubernamentalidad, deriva ahora hacia la importancia de los “actos de verdad”, que comienza a estudiar en relación con el cristianismo de los primeros siglos de nuestra era.

Para explicar esos efectos de la verdad sobre el gobierno, Foucault crea el vocablo *aliturgia*, *alèthurgie* en francés, que define como

*[...] l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli [...] il n'y pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une alèthurgie.*⁶²⁶

⁶²⁴ M. FOUCAULT, *Du gouvernement de vivants*, op. cit., p. 6.

⁶²⁵ M. SENELLART, “Le cours *Du gouvernement des vivants* dans la perspective de l’*Histoire de la sexualité*”, en D. LORENZINI, A. REVEL y A. SFORZINI (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984.*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2013, p. 31. La cita final es de M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 12.

⁶²⁶ M. FOUCAULT, op. cit., p. 8.

La asociación entre poder y verdad se muestra indisoluble, hasta el punto de que allí donde hay poder, allí donde se desea mostrar la posesión del poder, “il faut qu’il ait du vrai”⁶²⁷. Así pues, nos encontramos ante un nuevo desplazamiento de la noción de poder que, en esta ocasión, conduce a Foucault desde el terreno del poder-saber hasta el del gobierno mediante la verdad⁶²⁸. Durante sus primeras lecciones del curso de 1979-1980, *Du gouvernement de vivants*, Foucault se ocupará de repasar las diversas concepciones del poder que se han defendido en Occidente en los últimos siglos, y cómo consideraba cada una de ellas la relación poder-verdad. Con Botero⁶²⁹ nos encontramos ante un *principio de racionalidad* que supone una razón de Estado, que defiende que no puede haber gobierno sin que aquellos que gobiernen dirijan sus acciones mediante un conocimiento exacto de la verdad que no es sólo sabiduría de los gobernantes, sino una estructura racional que debe su existencia a la del Estado. Con Quesnay y los fisiócratas la relación verdad-poder se transforma:

*[...] si les hommes gouvernaient selon les règles de l’évidence, ce ne seraient pas les hommes qui gouverneraient, ce seraient les choses elles-mêmes.*⁶³⁰

El *principio de Saint-Simon*⁶³¹ establece que si gobernar supone conocer la verdad de manera objetiva, es precisa una especialización que no pertenece esencialmente al ámbito de la política, pero que se impone necesariamente a él. De este modo, quienes detentan el poder se ven obligados a monopolizar el dominio de la verdad, porque en caso contrario se cumplirían los vaticinios de Rosa de Luxemburgo sobre el capitalismo:

⁶²⁷ Op. cit., p. 10.

⁶²⁸ “Deux déplacements successifs, si vous voulez: l’un allant de la notion d’idéologie dominante à celle de savoir-pouvoir, et puis maintenant, second déplacement, de la notion de savoir-pouvoir à la notion de gouvernement par la vérité.” M. FOUCAULT, *Les gouvernement des vivants*, op. cit., p. 12.

⁶²⁹ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op.cit., p. 15.

⁶³⁰ Op. cit., loc. cit.

⁶³¹ Op. cit., p. 16.

*Si tout le monde savait, le régime capitaliste ne tiendrait pas vingt-quatre heures.*⁶³²

Por último, a este régimen de especialización sucedería, según el análisis de Foucault, una nueva forma de relación entre poder y verdad, a la que denomina *principio de Solzhenitsyn*, que supone que es precisamente porque los gobernados *saben* por lo que el poder ejerce su dominio. Nos encontraríamos ante la forma extrema de utilización de la verdad para el ejercicio del poder:

*La terreur, c'est précisément la gouvernementalité à l'état nu, à l'état cynique, à l'état obscène. Dans la terreur, c'est la vérité et non pas le mensonge qui immobilise.*⁶³³

Pero esta necesidad de controlar la verdad por parte de quienes controlan el poder no es exclusiva de las sociedades occidentales modernas. Foucault encuentra la conexión entre poder y verdad incluso en la tragedia griega, que considera como una forma de *aliturgia*⁶³⁴. Lo que muestran tragedias como *Edipo rey*, que Foucault lee detenidamente en la lección del 16 de enero de 1980, es que tras la intervención de los distintos agentes que toman parte en la narración, la “palabra justa”, la palabra recta, el *óρθον έπος* saldrá a la luz, porque ella es la verdad y la ley que ata y obliga a los ciudadanos. En todo este análisis de los diferentes modos de decir la verdad de dioses, gobernantes y esclavos en la tragedia griega, lo que retiene especialmente la atención de Foucault es el “yo” que interviene en el acto de decir la verdad, el *autós*, el sí mismo que realiza la *aliturgia* o la veridicción. Al estudio de ese “yo” quiere dedicar Foucault parte del curso⁶³⁵.

⁶³² Citado por Foucault en M. FOUCAULT, *Les gouvernement de vivants*, op. cit., p. 16.

⁶³³ Op. cit., p. 17.

⁶³⁴ “La tragédie dit vrai –en tout cas, c’est ce problème du dire-vrai de la tragédie que Platon posera, et sur ce problème-là je reviendrai plus tard.” Op. cit., p. 24. ¿Está aludiendo Foucault al tema de la *parresía*, que tan importante papel desempeñará en sus investigaciones a partir de 1982?

⁶³⁵ La conexión entre los contenidos del curso y el proyecto de la *Histoire de la sexualité* puede no parecer clara a primera vista, en gran parte porque se establecería con la temática tratada en *Les Aveux de la chair*, volumen todavía inédito. No obstante, puede seguirse un desarrollo pormenorizado de la conexión entre el libro y el curso de 1979-1980 en M. SENELLART, , “Le cours *Du gouvernement des*

El “yo” implicado en los actos de veridicción no se va a limitar a decir o a reconocer una verdad exterior a su propio ser, sino que en el hecho mismo de decir verdad, sea como dios, sea como gobernante o sea como gobernado, ese “yo” revelará su propia esencia, lo que nos encamina ya hacia el terreno de las formas de subjetivación que constituirán el gran objeto de estudio de los dos últimos volúmenes de la *Histoire de la sexualité* y del curso de 1981-1982, *L’herméneutique du sujet*⁶³⁶. A partir de un pasaje de *Edipo rey* en el que se habla de la *téchne téchnes*, del arte supremo, del arte de las artes, Foucault trata de definir la tarea que está llevando a cabo:

*[...] ce que je voudrais faire cette année, c’est étudier le rapport entre cette Τέχνη τέχνης comme art suprême, c’est-à-dire art de gouverner les hommes, et l’alèthurgie.*⁶³⁷

El arte supremo es considerado por Gregorio Nacianceno como “arte de gobernar las almas” ocho siglos después de Sófocles, y esa caracterización de la dirección de conciencia va a permanecer inmutable hasta el siglo XVIII. ¿Qué persigue ese arte supremo, ese arte de gobernar las almas? Su objetivo es, mediante el uso de la *phrónesis*, lograr que aquel a quien se dirige descubra el saber necesario que le permita lograr el dominio de sí y de los otros. En cierto modo, ese es el problema de Sócrates y de los sofistas, lograr que el que no sabe, sepa.

Pero para Edipo no se trata de alcanzar una verdad sobre el mundo de tipo epistemológico, no se trata de descubrir la verdad de la realidad. Si Edipo se interesa por el juego de la verdad es

*[...] parce qu’il est question de son pouvoir et dans la mesure où il est question de son pouvoir. Pour lui, le jeu n’est pas le jeu de la vérité. C’est le jeu du pouvoir.*⁶³⁸

vivants dans la perspective de l’*Histoire de la sexualité*”, en D. LORENZINI, A. REVEL y A. SFORZINI (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984.*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2013, pp. 31-51.

⁶³⁶ Véase la nota anterior.

⁶³⁷ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 51.

⁶³⁸ Op. cit., p. 59.

Sólo así puede entenderse el empeño de Edipo de alcanzar una verdad que acabará condenándolo, incluso a partir del momento en que el desenlace de la historia deja ver que del esclarecimiento de los hechos no puede salir nada bueno para Edipo. A pesar de todo ello, Edipo necesita que la verdad se manifieste:

*Nécessité, donc, de la manifestation de la vérité, manifestation de l'aléthurgie, pour l'exercice du pouvoir.*⁶³⁹

Sin la posesión de la verdad, el dominio de sí y de los otros no está garantizado, el gobierno no puede ejercerse⁶⁴⁰. Sin embargo, esta búsqueda de la verdad que funda el poder produce sobre el individuo que la lleva a cabo efectos que rebasan los límites de lo meramente político, porque tanto la búsqueda en sí misma como la manifestación de la verdad van a actuar sobre su subjetividad. Lo que está en juego no es la determinación de una relación entre nuestras ideas acerca de la realidad y la realidad misma. Nuestro propio ser, nuestra subjetividad y, con ella, nuestra salvación, están inextricablemente unidas a la manifestación de la verdad. Esta forma de entender los juegos de veridicción es la que guía a Foucault en su labor de “analista de la verdad”. La pregunta fundamental es, para él, la siguiente:

*[...] comment, dans notre civilisation, se sont mis en place les rapports entre le gouvernement des hommes, la manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité et le salut pour tous et chacun ?*⁶⁴¹

Esta comprensión de la verdad y de la importancia de los juegos de verdad en nuestra sociedad conduce a Foucault al abandono de cualquier intento de analizar la relación poder-verdad en términos de ideología. En *La volonté de savoir* Foucault había

⁶³⁹ Op. cit., p. 71.

⁶⁴⁰ “Pour que Thèbes soit libérée, la condition nécessaire était que la vérité se fasse jour.” Op. cit., p. 73.

⁶⁴¹ Op. cit., p. 74.

tratado de desembarazarse del concepto jurídico del poder⁶⁴². Según esa concepción “jurídico-discursiva”, el poder se ejerce a través de la ley que impone la obediencia al sujeto. Sin embargo, Foucault considera que la sola fuerza de la ley no bastaría para obligar al respeto del poder:

*Le pouvoir serait-il accepté s'il était entièrement cynique?*⁶⁴³

Un poder que reconociera estar basado exclusivamente en la restricción de la libertad, en la imposición de la ley, ¿seguiría siendo respetado? Probablemente, no. De ahí la importancia de mantener en secreto la verdadera naturaleza del poder, ejercicio de engaño y de autoengaño que logra un éxito mayor cuanto mayor es el enmascaramiento de los mecanismos mediante los cuales se ejerce. Por eso Foucault considera necesario desvelar esa naturaleza engañosa del poder jurídico-discursivo y tratar de sacar a la luz el modo en que se logra que los individuos se sometan a ese poder. No se trata de revelar la “verdadera” naturaleza del poder, pues no puede delimitarse tal cosa.

*Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation [...]*⁶⁴⁴

Por eso es necesario ser nominalista en el tratamiento del poder. Pero si “le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables, et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles”⁶⁴⁵, entonces el análisis en términos de ideología del poder resulta insuficiente, porque supone que existe una forma de poder legítima, constitutiva, esencialista, que sería aquella desde la que se denuncia la forma perversa del poder

⁶⁴² M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 113.

⁶⁴³ Op. cit., loc. cit.

⁶⁴⁴ Op. cit., pp. 121-122.

⁶⁴⁵ Op. cit., p. 123.

establecido. El objetivo no puede ser, por tanto, desembarazarse de formas tiránicas de poder para instaurar la forma correcta del Poder:

*C'est le mouvement pour se dégager du pouvoir qui doit servir de révélateur aux transformations du sujet et au rapport qu'il entretient à la vérité.*⁶⁴⁶

En una entrevista concedida en noviembre de 1980 a Michael D. Bess, profesor del departamento de historia de la universidad de Berkely en California, dice Foucault:

*En un sens, je suis un moraliste. Je suis un moraliste dans la mesure où je crois qu'une des tâches, en des sens de l'existence humaine, ce en quoi consiste la liberté de l'homme, c'est de ne jamais rien accepter comme définitif, intouchable, évident, immobile. Rien de réel ne doit nous faire une loi définitive et inhumaine.*⁶⁴⁷

Es necesario alzarse contra el poder, entendiendo por tal “tout ce qui tend effectivement à rendre immobile et intouchable ce qui nous est offert comme réel, comme vrai, comme bien.”⁶⁴⁸ Al contrario, Foucault considera que no hay legitimidad intrínseca del poder, y que es preciso poner de manifiesto la “non-nécessité de tout pouvoir quel qu'il soit.”⁶⁴⁹ No obstante, esta postura no conduce directamente a la anarquía, sino a una actitud teórico-práctica que Foucault denomina *anarqueología*, sirviéndose para apoyar su análisis de la obra de Feyerabend *Against method*⁶⁵⁰. Utilizando el ejemplo de la locura, Foucault explica cómo funcionaría un análisis anarqueológico del poder. En el caso de la locura,

⁶⁴⁶ M. FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants*, op. cit., p. 76.

⁶⁴⁷ M. FOUCAULT, “Interview de Michel Foucault”, en *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Vrin, París, 2013, p. 143.

⁶⁴⁸ Op. cit., loc. cit.

⁶⁴⁹ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 76.

⁶⁵⁰ P. FEYERABEND, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, Londres, 1975. Para el tratamiento de la verdad en Foucault desde esta perspectiva “anarqueológica”, véase M. LARRAURI, *Anarqueología. Teoría de la verdad en Michel Foucault*, Ediciones Episteme, 1999.

*[...] il s'agissait de ne partir d'aucun universel qui dirait : voilà ce qu'est la nature humaine, voilà ce qu'est l'essence humaine, voilà ce qu'est la liberté humaine. Il fallait prendre la folie pour un x, et s'emparer de la pratique, de la pratique seule comme si on ne savait rien et en faisant en sorte de ne rien savoir sur ce qu'est la folie.*⁶⁵¹

La visión antiesencialista del poder no permite un análisis de tipo ideológico de las relaciones de poder, sino que requiere un análisis anarqueológico. Sin embargo, no por ello debemos pensar que se ha de vivir en “une discontinuité indéfinie”⁶⁵², sino que debemos considerar los puntos fijos como elementos de una estrategia que han de ser puestos en cuestión. Así, a la serie categoría universal-posición humanista-análisis ideológico y programación de reforma, se opone la serie

*[...] refus des universaux-position antihumaniste-analyse technologique des mécanismes de pouvoir et, au lieu du programme de réforme : report plus loin des points de non-acceptation.*⁶⁵³

Comienza a definirse la fisonomía del pensamiento foucaultiano de los años ochenta que derivará hacia un posicionamiento moral de orientación *ethopoiética* y *ethopolítica* de Foucault. Ya hemos visto cómo se define a sí mismo, en cierto sentido, como un *moralista*. Es en relación con este tipo de análisis del poder anarqueológico del que hablamos como Foucault puede considerarse, en 1980, un moralista, cuya moral puede definirse a partir de tres elementos fundamentales:

[premièrement,] refus d'accepter comme allant de soi ce qui nous est proposé ; deuxièmement, nécessité d'analyser et de savoir, car rien de ce que nous avons à faire ne peut être fait sans une réflexion ainsi qu'une connaissance, c'est le principe de

⁶⁵¹ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 78.

⁶⁵² M. FOUCAULT, “Interview de Michel Foucault”, op. cit., p. 143.

⁶⁵³ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 78.

*curiosité ; et troisièmement, principe d'innovation, c'est-à-dire ne s'inspirer d'aucun programme préalable et bien chercher à la fois dans certaines éléments de notre réflexion et dans la manière dont nous agissons ce qui n'a jamais encore été pensé, imaginé, connu, etc. Donc refus, curiosité, innovation.*⁶⁵⁴

El antiesencialismo de Foucault no lo convierte en nihilista moral, puesto que propone valores positivos. No obstante, dichos valores no han de buscarse en la actividad teórica que conduce a la delimitación y definición de esencias, sino en la actividad práctica. Como vimos, la anarqueología es una actividad teórico-práctica dirigida a producir efectos sobre el sujeto, y no a delimitar formas acabadas de verdad. Algunos críticos de Foucault han querido ver en todo esto una forma de nietzscheanismo que conduce a la anarquía derivada del nihilismo. J. G. Merquior realiza un retrato de Foucault como neoanarquista, cuyo análisis de la verdad se basa en la filosofía de Nietzsche y lleva a un escepticismo que se anula a sí mismo:

*[...] no hay manera de minimizar la importancia de Nietzsche en la obra de Foucault. Se podría sostener que este último es el caso más notable de neonietzscheanismo en el pensamiento occidental contemporáneo —e indudablemente con un uso sumamente original de Nietzsche, por añadidura.*⁶⁵⁵

Aunque reconoce algunas virtudes a la analítica de la verdad y del poder de Foucault, Merquior considera que la concepción foucaultiana de la labor del intelectual como analista de la verdad se ve abocada a un callejón sin salida:

⁶⁵⁴ M. FOUCAULT, “Interview de Michel Foucault”, op. cit., p. 144.

⁶⁵⁵ J. G. MERQUIOR, *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, FCE, México, 1995, p. 265. El problema del “nihilismo” de Foucault, así como de su antihumanismo ha preocupado especialmente a los teóricos de la educación que se han ocupado de su obra, pues plantea un punto de partida problemático en relación con los principios en que ha de basarse la pedagogía. Desde la publicación de sus últimos cursos en el Collège de France la recepción del pensamiento de Foucault a partir del tema del cuidado de sí ha planteado cierta polémica sobre qué hacer con el Foucault teórico del poder, “enemigo” del sujeto, si integrarlo en los análisis educativos de sus últimos cursos, que dialogan de un modo mucho más conciliador con el humanismo o, sencillamente, ignorarlo. “Desse modo, os trabalhos ancorados no cuidado de si parecem ignorar tanto a imagem de Foucault clasificado como um teórico do poder anti-humanista quanto como um niilista consumado e perigoso para a manutenção dos ideais éticos e políticos de caráter emancipatório na educação. Esse gesto interpretativo, sem dúvidas, carece ainda de maiores investigações.” A. S. DE FREITAS, “A *parresía* pedagógica de Foucault e o *êthos* da educação como psicagogia”, en *Revista Brasileira de Educação*, v. 18, n. 53, abril-junio 2013, p. 335.

Al fin y al cabo, pues, Foucault se atrevió a no incluir su propia teoría en lo que dice del pensamiento de los intelectuales: que en sus afanes todo es combate y nada es luz [...]

Por eso en el fondo la empresa de Foucault parece presa en los cuernos de un enorme dilema epistemológico: si dice la verdad, entonces todo conocimiento es sospechoso en su pretensión de objetividad; pero en ese caso, ¿cómo puede la teoría afirmar su propia verdad? Es como la famosa paradoja del mentiroso cretense –y aparentemente Foucault fue incapaz de salir de ella (lo que explica por qué ni siquiera intentó enfrentarla).⁶⁵⁶

¿Es inatacable la crítica de Merquior? Ciertamente, no. Foucault no pretende llevar a cabo una analítica de la verdad que nos proporcione un modelo teórico con el que contrastar nuestras afirmaciones sobre la realidad –incluida la propia teoría– con la realidad. Su intención es poner de manifiesto mediante qué mecanismos actúa la verdad sobre nosotros, y qué podemos hacer en consecuencia. En la obra de Merquior apreciamos una vez más la inquietud que produce la lectura de la crítica kantiana que realiza Foucault, y que trataría de llevar la empresa ilustrada más allá de sí misma. Merquior llama en su ayuda a Habermas para alertarnos contra el peligro del nihilismo neoanarquista al que parece arrastrarnos Foucault:

Y lo grave es que el abandono del principio de una razón universal representa “el fin de la filosofía”, y Habermas identifica a tres principales culpables de tan triste fin: la vieja crítica de Francfort, la ontología irracionalista de Heidegger y la genealogía de Foucault.

Habermas se ve a sí mismo, y a Rawls en Estados Unidos, como ejemplos del pensamiento progresista racional; pero no vacila en calificar de “neoconservadores” a pensadores como Foucault, Deleuze y Lyotard, porque carecen de justificación teórica de una opción al status quo social del capitalismo avanzado.⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ Op. cit., pp. 273-274.

⁶⁵⁷ Op. cit., p. 276.

Tal vez Habermas tenga razón en que Foucault no posee una justificación teórica desde cuyos baluartes atacar el capitalismo. Pero, si ello es cierto, es en gran parte porque Foucault piensa que dicho ataque no ha de llevarse a cabo desde el terreno de la teoría o, al menos, no sólo desde él. No proponer una teoría del poder o una teoría de la verdad no significa necesariamente renunciar a *hacer* algo con el poder o la verdad. Al contrario, Foucault considera que el mejor modo de transformar los modos de dominación bajo los que vivimos es *haciendo*, y no sólo *teorizando*. ¿Lo convierte eso en nihilista? Para Merquior, sí:

*Igual que Sartre hace muchos años, Foucault había aprendido a destilar el Elixir de la Pura Negación.*⁶⁵⁸

Pero Foucault insiste en que él no es un nihilista moral:

*« Voilà quelles sont mes valeurs ». Je pense que la théorie moderne du sujet, la philosophie moderne du sujet, peut bien accorder au sujet une capacité d'innovation, etc., mais qu'en fait elle la lui accorde théoriquement. Donc, de fait, ça ne permet pas de transcrire dans la pratique ces différentes valeurs que j'essaie d'investir dans mon travail et non pas dans la théorie du sujet.*⁶⁵⁹

Foucault cree que un programa de poder puede adoptar tres formas:

- ¿Cómo ejercer y reforzar el poder?
- ¿Cómo destruirlo, minarlo?
- ¿Cómo limitar las relaciones de poder tal como se materializan y desarrollan en una sociedad particular?

⁶⁵⁸ Op. cit., p. 296.

⁶⁵⁹ M. FOUCAULT, "Interview de Michel Foucault", op. cit., p. 144.

La primera de esas formas no interesa a Foucault. La segunda, dice, sólo puede contemplarse desde los objetivos que propone, y por tanto no se puede hacer de ella una teoría *a priori*, podría añadirse, como pretende el análisis ideológico del poder. En cuanto a la tercera, nos encontramos aquí con el aliento de la propuesta ética del último Foucault. Se trata de ofrecer formas de acción que permitan revisar y rehacer continuamente las formas de dominación establecidas. Por eso “regresa” Foucault a los griegos, porque en ellos la actividad filosófica se ejerce todavía a través de la práctica, es inseparable de la práctica. Por eso Foucault no tiene una *teoría del poder*, sino que desarrolla una forma de teorizar la práctica. En este sentido, el estudio de la filosofía helenística es determinante, porque en él puede encontrar Foucault un modelo de conducta que no está totalmente determinada por una teoría del poder como en las sociedades modernas, ni por un ejercicio de la práctica de sí encaminado al control y al empequeñecimiento del sujeto como en las prácticas monásticas del cristianismo primitivo o en la confesión auricular que se impondrá en el Occidente cristiano a partir del siglo XIII.

Como Merquior, el entrevistador con el que charla Foucault en “Interview de Michel Foucault” parece incómodo con la idea de una práctica sin teoría, de una moral sin valores universales:

Question : Quels sont les principes qui guident votre action envers les autres ?

Michel Foucault : Je vous l'ai dit : refus, curiosité et innovation.

Question : Ne sont-ils pas tous négatifs ?

*Michel Foucault : Mais vous comprenez bien que la seule éthique qu'on puisse avoir à l'égard de l'exercice du pouvoir, c'est la liberté des autres. Alors, encore une fois, je ne vais pas aller les contraindre en leur disant : « Faites l'amour comme ça ! Ayez des enfants ! Travaillez ! »*⁶⁶⁰

El entrevistador confiesa su desorientación, a lo que Foucault contesta con un registro cada vez más contundente:

⁶⁶⁰ Op. cit., p. 154.

Je ne suis pas un prophète, je ne suis pas un programmeur, je n'ai pas à dire [aux gens] ce qu'ils ont à faire, je n'ai pas à leur dire : « Ça, c'est bien pour vous ; ça, ce n'est pas bien pour vous. » J'essaie d'analyser une situation dans ce qu'elle peut avoir de complexe, avec comme fonction, [pour] cette tâche d'analyse, de permettre, à la fois, et le refus, et la curiosité, et l'innovation.⁶⁶¹

En este punto, el entrevistador se interna, audaz, en el terreno personal, preguntando a Foucault si ese propósito es diferente por lo que toca a su vida personal. “Ça ne regarde personne”, se queja Foucault. La función de la filosofía y del intelectual, incluso del conocimiento en general, no es decir a nadie qué es bueno y qué malo, a pesar de que esa haya sido la tendencia habitual durante los últimos dos mil años⁶⁶²:

Eh bien, changeons le jeu ! Et disons que les intellectuels n'auront plus à dire ce qu'est le bien, et que ça sera aux gens, à partir des analyses des réalités proposées, de travailler, ou de se conduire spontanément de manière telle qu'ils définissent eux-mêmes ce qui est bon pour eux.⁶⁶³

La función de las prácticas de sí de que se ocupará Foucault a partir de 1982, pero que ya alientan en el trabajo de los cursos de 1979-1980 y 1980-1981, es la de permitir al sujeto determinar lo que considera bueno y malo por sí mismo, estableciendo una relación consigo mismo que le permita modificar su situación en relación con las formas de dominio establecidas, así como su ejercicio del poder sobre los otros. El antiesencialismo no agota, en ningún caso, la necesidad de ocuparse de sí, ni destruye por completo el sentido moral del bien, sólo lo transforma:

⁶⁶¹ Op. cit., loc. cit.

⁶⁶² Ya se ha tratado aquí el tema de la distinción entre intelectual universal e intelectual específico en Foucault. Véase para todo ello M. FOUCAULT, “La fonction politique de l'intellectuel”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 109-114.

⁶⁶³ M. FOUCAULT, “Interview de Michel Foucault”, op. cit., p. 155.

*Le bien, ça s'innove. Le bien, ça n'existe pas, comme ça, dans un ciel intemporel, avec des gens qui seraient comme les astrologues du bien et qui pourraient dire quelle est la conjoncture favorable des astres. Le bien, ça se définit, ça se pratique, ça s'invente. Mais c'est un travail, c'est un travail non seulement à plusieurs, [mais] c'est un travail collectif. C'est plus clair, là, maintenant ?*⁶⁶⁴

¿Cuándo se crea esa larguísima tradición que, en Occidente, convierte el poder en una dominación de tipo jurídico-discursiva y que trata de fundar la moral en la ley y en el sometimiento a la norma? Sin duda, con el cristianismo primitivo. Por eso Foucault se afana en desentrañar los mecanismos de control de los sujetos que despliegan las primeras comunidades cristianas y que encontrarán en algunos de los Padres de la iglesia la formulación que les permita alcanzar tan gran éxito como han demostrado en la historia de nuestra civilización. Uno de los puntos de partida del análisis de Foucault es el estudio de la penitencia y, en relación con ella, de la creación en el seno del cristianismo de las primeras formas de confesión:

*[...] il y a tout un régime de vérité dans le christianisme qui s'organise, non pas tellement autour de l'acte de vérité comme acte de foi mais autour de l'acte de vérité comme acte d'aveu.*⁶⁶⁵

Desde sus primeros desarrollos teóricos como doctrina religiosa que trata de vehicularse a través de todo un armazón filosófico, el cristianismo se convierte en una religión de la confesión. Pero la confesión es, desde este punto de vista, un acto de verdad que tiene efectos transformadores sobre el sujeto y sobre su relación con la comunidad. El propio Foucault se ocupa de destacar la extrañeza que puede producir llamar “acto de verdad” al acto de la confesión en relación con, por ejemplo, la penitencia. No importa en tal acto, nos dice, la verdad a la que se refiere el acto, por ejemplo, la verdad de la resurrección de la carne o la verdad de la trinidad. Lo fundamental es la verdad *del* acto. En este punto, Foucault toma como ejemplo

⁶⁶⁴ Op. cit., loc. cit.

⁶⁶⁵ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 82.

explicativo de la relación entre *verdad* y *acto de verdad* en el cristianismo primitivo el caso de la enseñanza, sobre la que realiza una reflexión que no puede pasarse por alto en un “uso” de Foucault en el terreno de la filosofía de la educación:

*[...] on pourrait parler de régime de vérité, d'obligation de vérité, pour des procédures comme par exemple l'enseignement ou l'information, lesquelles sont exactement les mêmes, qu'il s'agisse de vérité, de mensonges ou d'erreurs. L'enseignement est exactement le même, et les obligations qu'il comporte sont exactement les mêmes, qu'il enseigne des sottises ou qu'il enseigne la vérité. On peut donc bien, dans ces cas-là, parler d'obligation, mais dans la mesure, justement, où la vérité en tant que telle n'est pas concernée.*⁶⁶⁶

De hecho, continúa Foucault, cuando se trata de la verdad, la noción de régimen de verdad se vuelve superflua, porque la verdad no requiere régimen de obligación. La propia fuerza de la verdad nos obliga, y es este poder de obligarnos de la verdad lo que retiene la atención de Foucault, porque hay algo en él que rebasa la estructura misma y el contenido de la verdad. Se trata de “un problème historique-culturel qui est, je crois, fondamental”.⁶⁶⁷ ¿Cómo sería una historia de los regímenes de verdad? ¿Cómo enlazaría con el proyecto de realizar una *analítica de la verdad*? Es preciso volver a releer el pasaje con el que se cerraba el apartado anterior, pues ahora arroja toda su luz, toda su potencia hermenéutica:

Le problème, ce serait d'étudier les régimes de vérité, c'est-à-dire les types de relations qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins ou éventuellement les objets [...]

Une histoire de ce type ne serait donc pas consacrée au vrai dans la façon dont il parvient à s'arracher au faux et à rompre tous les liens qui l'enserrent, mais serait consacrée, en somme, à la force du vrai et aux liens par lesquels les hommes s'enserrent peu à peu eux-mêmes dans et par la manifestation du vrai. Au fond, ce que

⁶⁶⁶ Op. cit., p. 93.

⁶⁶⁷ Op. cit., p. 95.

*je voudrais faire et ce que je sais que je ne serais par capable de faire, ce serait écrire une histoire de la force du vrai, une histoire du pouvoir de la vérité, une histoire, donc, pour prendre la même idée sous un autre aspect, de la volonté de savoir.*⁶⁶⁸

El estudio de los regímenes de verdad ha de conducirnos a poner de manifiesto esa “force du vrai”, es “fuerza de lo verdadero” que ha hecho que el hombre occidental quede ligado a la obligación de manifestar lo que *él* es, y no tanto lo que *la verdad* es.⁶⁶⁹ El análisis de la penitencia en el cristianismo primitivo y, en especial, de la “invención” por parte de Tertuliano de la noción de *pecado original*, constituyen un lugar privilegiado para el estudio de los efectos que esos actos de verdad tienen sobre el individuo y sobre su constitución como sujeto⁶⁷⁰. La lección del 13 de febrero de 1980 comienza con un nuevo proyecto, conectado con el anterior o, si se prefiere, modulando el anterior, que muestra hasta qué punto Foucault está desarrollando ante su auditorio una investigación viva y cambiante⁶⁷¹:

*Il s'agirait d'esquisser une histoire de la vérité qui prendrait pour point de vue les actes de subjectivité, ou encore les rapports du sujet à lui-même, entendus non pas seulement comme rapport de connaissance de soi, mais comme exercice de soi sur soi, élaboration de soi par soi, transformation de soi par soi, c'est-à-dire les rapports entre la vérité et ce qu'on appelle la spiritualité [...]*⁶⁷²

⁶⁶⁸ Op. cit., p. 98.

⁶⁶⁹ Una vez más, Foucault insiste en que lo que se persigue con este tipo de análisis de la verdad no es del orden de la ideología, ni tampoco de la utilidad. Véase M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit. p. 99.

⁶⁷⁰ Para todo ello, véase M. SENELLART, “Le cours *Du gouvernement des vivants* dans la perspective de l’*Histoire de la sexualité*”, en D. LORENZINI, A. REVEL y A. SFORZINI (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984.*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2013.

⁶⁷¹ Véase para la transformación en el modo en que Foucault desarrollaba sus investigaciones y su plasmación en los cursos del Collège de France M. SENELLART, “Le cachalot et l’ecrevisse. Réflexion sur la rédaction des Cours au Collège de France”, en *L’Herne. Foucault*, Éditions de L’Herne, París, 2011, pp. 147-155.

⁶⁷² M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 111.

Esos “actos de subjetividad” de los que quiere hacer la historia Foucault anudan, como muestra el caso del bautismo en el cristianismo primitivo analizado a lo largo del curso, el ser del alma del individuo y la posibilidad de éste de acceder a la verdad. Así, el trabajo sobre uno mismo, la purificación, la ascesis, la confesión, el examen, etc., contribuyen a establecer una relación *de verdad* entre el individuo y su alma, entendiendo por tal una relación que le permite acceder a la verdad a través de sus propios actos de verdad. Foucault califica de *experiencia* el modo en que esos actos de verdad transforman al sujeto, definiéndola así:

*[...] acte de vérité et ascèse, acte de vérité et expérience au sens plein et fort du terme, c'est-à-dire l'expérience comme ce qui, à la fois, qualifie le sujet, l'illumine sur soi et sur le monde et, en même temps, le transforme.*⁶⁷³

Una lectura del último Foucault realizada desde la perspectiva de la filosofía de la educación⁶⁷⁴ debe prestar especial atención a estos pequeños detalles, a estas pinceladas que aparecen dispersas a lo largo de los pormenorizados desarrollos de los temas que dirigen la investigación foucaultiana, con más razón cuando la educación nunca es abordada directamente como objeto de estudio. No se trata de recuperar el sentido de la experiencia subjetiva que pueda encontrarse implícito en los actos de verdad propios del cristianismo primitivo, sino de comprender el modo en el que Foucault es arrastrado a analizar una forma de *experiencia* que pudiera servirnos hoy para elaborar una categorización del acto educativo en el interior de una teoría de la educación *ethopoietica*. Es clave, en ese sentido, comprender la experiencia como una parte fundamental en el proceso de enseñanza-aprendizaje:

Foucault propõe que a pedagogia é, antes de tudo, o locus de emergencia de uma experiência de si [...]. Essa noção de experiência de si, na esteira de Goethe e Nietzsche, se caracterizaria como uma experiência de dessubjetivação, uma experiência

⁶⁷³ Op. cit., pp. 111-112.

⁶⁷⁴ Véase P. PAGNI, “El cuidado ético de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault”, en *Revista de Educación*, 360, enero-abril, 2013, pp. 665-683.

*limite cujo fim seria o desprendimiento de si por meio de uma relação intensa de si a si; uma experiencia de “deixar-ser, de transformar-se”.*⁶⁷⁵

No se persigue ya, o no solo, transmitir verdades, habilidades, capacidades o cualquier otra forma de contenido que el alumno deba interiorizar como algo dado de una vez por todas. La pregunta que debe plantearse la filosofía de la educación es hasta qué punto es posible incorporar al proceso educativo este concepto de experiencia transformadora del sujeto. Foucault prueba a lo largo de *Du gouvernement de vivants* la relevancia que este tipo de prácticas tuvo en el cristianismo primitivo, lo que vale tanto como decir en el nacimiento de nuestra civilización. En cuestión de meses, su búsqueda lo condujo, tanto a través del desarrollo del proyecto de la *Histoire de la sexualité* como en las investigaciones “paralelas” de los cursos del Collège, a escrutar la posibilidad de un tipo de formación del sujeto que no estuviera limitada por las exigencias de renuncia de sí que imponía el cristianismo. Con ello, Foucault no sólo exhumaba viejos textos olvidados, sino que recorría por sí mismo, incluso poniendo en juego su propia subjetividad, el camino hacia nuevas formas de subjetivación basadas en una relación de tipo pedagógico o, más precisamente, *psicagógico*. Por ello, más que seguir aquí los detalles de sus análisis, se trata de balizar los momentos en que su pensamiento se enfrenta a un cruce de caminos, a una nueva deriva, a la posibilidad de un nuevo proyecto nunca realizado.

Cuando Foucault analiza el modo en que Tertuliano emplea la noción de pecado original para introducir el miedo en la preparación necesaria para el bautismo, lo que está describiendo es un mecanismo de formación del *éthos* que posee una enorme carga psicagógica:

La crainte, pour la première fois dans l’histoire, -enfin, la crainte en ces sens, la crainte sur soi-même, la crainte de ce qu’on est, la crainte de [ce qui peut arriver], et pas du

⁶⁷⁵ A. S. FREITAS, “A *parresía* pedagógica de Foucault e o *éthos* da educação como psicagogia”, en *Revista Brasileira de Educação*, v. 18, n. 53, abril-junio de 2013, p. 331. A renglón seguido, Freitas nos recuerda que para Foucault la filosofía consiste “em um ensaio de transformação de *si mesmo*.” Op. cit., loc. cit.

*tout la crainte du destin, et pas du tout la crainte des décrets des dieux-, cette crainte-là est, je crois, ancrée dans le christianisme à partir de ce tournant du II^e et du III^e siècle et aura évidemment une importance absolument décisive dans toute l'histoire de ce qu'on peut appeler la subjectivité, c'est-à-dire le rapport de soi à soi, l'exercice de soi sur soi et la vérité que l'individu peut découvrir au fond de lui-même.*⁶⁷⁶

En el análisis que realiza sobre la penitencia en el cristianismo primitivo sirviéndose para ello de textos de Tertuliano, Foucault diferencia entre una *estructura de enseñanza* y una *estructura de prueba*. Para la lectura de su obra desde la filosofía de la educación, es importante detenerse un instante en la relación entre sujeto, verdad y salvación tal como se plantea en los procedimientos penitenciales descritos por Tertuliano. Afirma Foucault que

*La structure d'enseignement, la structure pédagogique, celle qui dominait dans les textes du II^e siècle, c'est une structure dans laquelle l'âme apparaît comme étant la cible, l'objet, le co-auteur, le co-acteur également d'une procédure qui a pour fin de constituer l'âme comme sujet de connaissance.*⁶⁷⁷

El alma es el objeto de la enseñanza al tiempo que es quien ha de llevar a cabo las transformaciones necesarias sobre sí misma para franquearse el acceso a la verdad. Esa vuelta hacia sí misma es lo que la Antigüedad denominó *metánoia*. Foucault considera que con la llegada del cristianismo, el concepto de conversión a sí mismo, de *metánoia* se transforma. Mientras que en la tradición platonizante helenística se trataba de acceder a la verdad del ser al mismo tiempo que el alma accedía a la verdad sobre sí misma, porque aquello que ilumina al alma es de la misma naturaleza que ésta, en el cristianismo se produce una ruptura, un distanciamiento entre la verdad del ser y la verdad del alma, dado que para acceder a la verdad es necesario ahora realizar un rodeo a través de los textos sagrados y de la tradición instituida. Así, entre el alma y su acceso

⁶⁷⁶ Op. cit., p. 124.

⁶⁷⁷ Op. cit., pp. 130-131.

a la verdad se interponen un conjunto de poderes que van a transformar la relación del alma consigo misma, conduciéndola a la obligación de decir la verdad sobre sí misma:

*Réorganisation de la mémoire et, par conséquent, réorganisation du rapport à la vérité qui va être maintenant un rapport à la vérité comme dogme et, deuxièmement, un rapport de soi à soi qui ne sera plus de l'ordre de la retrouvaille de l'être au fond de soi, mais de l'obligation pour l'âme de dire ce qu'elle est.*⁶⁷⁸

Cambio, pues, en la vía de acceso a la verdad, que ahora exige algo más que conocimiento de sí, pues se requiere también una manifestación de la verdad del propio ser. El análisis del *catecumenado* y de la *exomológesis* ocupará a Foucault durante las siguientes sesiones del curso, tras las cuales establecerá con contundencia el modo en que el cristianismo da lugar a la elaboración de la subjetividad del hombre occidental:

*L'apparition de ces deux procédures : premièrement, la verbalisation détaillée de la faute par le sujet même qui l'a commise, deuxièmement, les procédures de connaissance, de découverte, d'exploration de soi-même, et le couplage de ces deux procédures, celle de la verbalisation détaillée de la faute et celle de l'exploration de soi-même, cela, je crois, est un phénomène important [dont l']apparition dans le christianisme et, d'une façon générale, dans le monde occidental, marque le début d'un processus finalement très long où s'élabore la subjectivité de l'homme occidental –par subjectivité, j'entends le mode de rapport de soi à soi.*⁶⁷⁹

El análisis de las relaciones entre sujeto y verdad en el cristianismo primitivo ha llevado a Foucault a preguntarse por el modo en que Occidente ha desarrollado su elaboración de las formas de subjetivación. Es este uno de los aspectos centrales que guían el desarrollo del proyecto de la *Histoire de la sexualité*, pero que sólo puede comprenderse en profundidad siguiendo las exposiciones de los cursos del Collège. En

⁶⁷⁸ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 142.

⁶⁷⁹ Op. cit., pp. 220-221.

este punto de la investigación, Foucault defiende aún la idea de que la subjetividad del hombre occidental se empieza a elaborar con la introducción en el cristianismo de la verbalización detallada de las faltas y con la exploración de sí. Puede afirmarse, casi con toda seguridad, que Foucault aún no conoce la obra de Pierre Hadot⁶⁸⁰, cuya influencia hará virar el rumbo de los análisis foucaultianos hacia los “ejercicios espirituales” durante el curso de 1982, *L’Herméneutique du sujet*. Por eso, Foucault puede afirmar que

*La subjectivation de l’homme occidental, elle est chrétienne, elle n’est pas gréco-romaine.*⁶⁸¹

Apenas dos años más tarde, Foucault centrará su búsqueda en la noción del *cuidado de sí*, la *epimeleia heautou* cuyo origen filosófico rastrea hasta Sócrates. El cuidado de sí se convertirá en el curso de 1982, *L’Herméneutique du sujet*, en la actitud filosófica característica a lo largo de la cultura griega, helenística y romana. En esa actitud encontrará Foucault un “moment décisif où se trouve engagé jusqu’à notre mode d’être de sujet moderne.”⁶⁸² Si en marzo de 1980, como se ha visto, la subjetivación del hombre occidental es cristiana, en enero de 1982

L’epimeleia désigne aussi toujours un certain nombre d’actions, actions que l’on exerce de soi sur soi, actions par lesquelles on se prend en charge, par lesquelles on se

⁶⁸⁰ Para un análisis más detallado de la relación entre ambos véase *supra* el capítulo IV. Es cierto que Hadot afirma que Foucault leyó su artículo “Exercices spirituels” poco después de su aparición, pero no precisa cuándo. Aunque Pasquale Pasquino, de quien dice Hadot que dio a conocer su obra a Foucault, ya tenía contacto con éste en 1977, y colaboró con él en los seminarios de los cursos de 1978 y 1979, *Securité, Territoire, Population y Naissance de la biopolitique*, respectivamente, el modo en que Foucault habla de la subjetivación del hombre occidental y de la relación entre el cristianismo primitivo y la filosofía helenística parece denotar que o bien no ha leído aún la obra de Hadot, o bien no le ha prestado atención. Una indicación en este sentido la proporciona también la nota número 7 de Michel Senellart a la lección del 12 de marzo de 1980, en M. FOUCAULT, *Du gouvernement de vivants*, op. cit., p. 242.

⁶⁸¹ Op. cit., p. 231.

⁶⁸² M. FOUCAULT, *L’Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 11.

*modifie, par lesquelles on se purifie et par lesquelles on se transforme et on se transfigure.*⁶⁸³

La deuda del cristianismo con la filosofía pagana de la Antigüedad cambia claramente de signo entre un análisis y otro de la relación con uno mismo. Así, aunque Foucault ya reconoce en 1980 la complejidad de la filiación entre cristianismo y paganismo⁶⁸⁴, el modo en que la filosofía grecorromana hace uso de los actos de verdad es claramente separado de las prácticas del cristianismo primitivo. Tomando como ejemplo la dirección de conciencia, Foucault analiza la forma en que se llevaba a cabo entre estoicos y epicúreos y lo contrapone a las prácticas de dirección de conciencia en el cristianismo, concluyendo que

*[...] l'examen de conscience dans la direction grecque et romaine et l'examen de conscience dans le christianisme sont, pour une part très importante, fort différents l'un de l'autre et l'on ne peut pas assimiler l'un à l'autre.*⁶⁸⁵

Mientras que el examen de conciencia cristiano persigue revelar los pensamientos inadecuados que acechan al alma para así tratar de purificarla y brindarle la posibilidad de un acceso libre a la verdad, el examen de conciencia en el paganismo trata de poner de manifiesto un *error*, una falta de adecuación entre aquello que se ha propuesto el individuo y los medios que ha empleado para lograrlo. No se pretende culpabilizar al sujeto, no se persigue ninguna exploración etiológica de la falta cometida, dice Foucault⁶⁸⁶, sino “établir et [...] formuler un principe rationnel et

⁶⁸³ Op. cit., pp. 12-13.

⁶⁸⁴ “[...] vous avez toute une histoire non chrétienne de ces rites de vérité [...] La filiation, en effet, du paganisme au christianisme pose des problèmes très nombreux, de tous les points de vue et de ce point de vue-là en particulier, d’autant qu’on a un petit peu la tentation de tracer comme une filiation directe entre quelques grands préceptes de la philosophie et de la philosophie morale antique [et] la pratique chrétienne. » M. FOUCAULT, *Du gouvernement de vivants*, op. cit., p. 224.

⁶⁸⁵ Op. cit., p. 231.

⁶⁸⁶ Op. cit., p. 239.

constant pour les circonstances futures.”⁶⁸⁷ De este modo, Foucault establece una diferencia fundamental en el empleo de la dirección de conciencia entre paganismo y cristianismo, pues en el primero la guía de almas se produce al margen de cualquier proceso de inculpación, lo que reviste un especial interés a la hora de recuperar el sentido *psicagógico* del examen de sí. La *psicagogía* debe programar comportamientos armónicos, isorítmicos, de manera que lo que se espera del discípulo sea coherente con lo que el discípulo espera del proceso de enseñanza. El director de conciencia no será, por tanto, un *juez*, sino más bien un *administrador*. En ese sentido analiza Foucault la dirección de conciencia en Séneca⁶⁸⁸. Frente a esta intención “administrativa”, el cristianismo establecerá un objetivo diferente para la dirección de conciencia, dado que conocerse a sí mismo es necesario para lograr el conocimiento de Dios, y para ello es inexcusable el reconocimiento de la propia culpa. La *pastoral* cristiana posee un carácter diferenciado frente al examen de conciencia estoico:

*Il s'agit donc de se connaître soi-même, pour quoi ? Pour que l'on puisse accéder à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire pour que l'on puisse reconnaître ce qu'il y peut y avoir de divin en soi, reconnaître en l'âme la part ou l'élément qui est de forme, de principe, d'origine divine ou, en tout cas, qui est en relation avec Dieu*⁶⁸⁹.

Si el director de conciencia ejercía en Séneca la función del administrador, del contable, sacando a la luz los errores que alejaban al individuo de sus propósitos iniciales, el κυβερνήτης, el “gobernador”, del que habla Clemente de Alejandría es el testigo y el garante ante Dios de la pureza del alma de aquel a quien dirige. Con el surgimiento del monaquismo a partir del siglo IV de nuestra era se pondrán de nuevo en circulación las *técnicas de la vida filosófica* que nunca habían dejado de utilizarse en la filosofía pagana, y que son transferidas en esta época al interior del cristianismo, que las utiliza para guiar al alma y así establecer los lazos necesarios entre salud y perfección.

⁶⁸⁷ Op. cit., loc. cit.

⁶⁸⁸ Véase M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., lección del 12 de marzo de 1980, pp. 219-241.

⁶⁸⁹ Op. cit., p. 248.

Las diferencias entre la dirección de conciencia en la Antigüedad y en el cristianismo pueden resumirse así:



Cuando un maestro estoico ejerce de director de conciencia de un amigo o de un discípulo, su magisterio acaba cuando aquel a quien dirige ha logrado superar los errores que cometía, ha corregido sus interpretaciones erróneas de la realidad o ha superado su incapacidad para dirigir su vida de la forma deseada. Así se lo hace ver Séneca a Lucilio:

*Te reclamo para mí: eres mi obra. Fui yo quien, habiéndome percatado de tu carácter, puse mi mano sobre ti, te exhorté, te infundí entusiasmo y no permití que avanzaras lentamente, antes bien te estimulé sin cesar. Y ahora hago lo propio, pero estimulando a uno que va ya lanzado y que me estimula a su vez.*⁶⁹⁰

La guía está orientada a librar al discípulo de una pasión, de un defecto, etc., por lo que es instrumental y, por ello mismo, provisional: una vez logrado el objetivo, la dirección puede finalizar.

Además, dado que se trata de alcanzar un objetivo determinado, exterior a la propia relación de obediencia maestro-discípulo, la dirección antigua se basa en la competencia del maestro, pues sin ella no podría conducir a su meta al discípulo que trata de perfeccionarse a sí mismo. El trabajo del director de conciencia en la Antigüedad puede equipararse al de un administrador, que señala el lugar donde se ha cometido un error –que no un *pecado*–, y el modo de solucionarlo.

Frente a estas características, la dirección cristiana abarca la vida entera: en cualquier momento puede recaerse en el pecado, en la falta, en el pensamiento prohibido. Por eso su objetivo no se localiza en un logro determinado, sino en la propia condición del alma. Al no perseguir un fin específico, la guía cristiana no requiere la competencia del maestro, sino únicamente la sumisión del dirigido. Esta obediencia sin límite convierte la relación director-dirigido en una relación de tipo jurídico, pues lo que se persigue es delatar una falta cometida –incluso, sólo pensada– y combatirla mediante la *humilitas*, que supone un “rapport à soi-même qui consiste à se mettre aussi bas que possible.”⁶⁹¹ La guía de almas en el monacato abarca el conjunto de la vida, convirtiendo al discípulo en un sujeto indefinidamente dependiente del maestro, que

⁶⁹⁰ SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, epístola 34, traducción de Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 2000, pp. 238-239. Esta idea del psicagogo transformado por su discípulo, convertido a su vez en psicagogo, hace pensar en el final de *La muerte en Venecia*, de Thomas Mann, cuando Gustav von Aschenbach, a punto de morir, observa la figura de Tadzio alejándose en la playa: “Tuvo, no obstante, la impresión de que el pálido y adorable psicagogo le sonreía a lo lejos, de que le hacía señales; como si, separando su mano de la cadera, le señalase un camino y lo empezara a guiar, etéreo, hacia una inmensidad cargada de promesas. Y, como tantas otras veces, se dispuso a seguirlo.” T. MANN, *La muerte en Venecia*, (traducción de Juan José del Solar), Edhasa, Barcelona, 2006, p. 121.

⁶⁹¹ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 267.

también lo es a su vez: ni siquiera los apóstoles se bastaban a sí mismos, ni siquiera ellos eran lo bastante santos como para ser “mesure d’eux-mêmes”⁶⁹².

En resumen, la dirección cristiana se apoya en tres pilares: obediencia, examen y confesión.

*Ce n'est pas au fond de moi-même que je vais trouver Dieu puisque, comme vous l'avez vu, au fond de moi-même, ce que je trouve c'est Satan, c'est le mal. Et, par conséquent, à la structure platonicienne de cette mémoire du divin gisant au fond de soi-même, le christianisme a substitué la tâche indéfinie de pénétrer dans les secrets incertains de la conscience et il a imposé aux chrétiens la tâche, l'obligation –j'allais dire : d'une gnose de soi différente de la gnose de Dieu [...] Nous sommes obligés de parler de nous-mêmes pour en dire vrai. Dans cette obligation de parler de soi, vous voyez la place éminente que le discours prend. Se mettre en discours soi-même, voilà bien en effet une des grandes lignes de force de l'organisation des rapports subjectivité et vérité dans l'Occident chrétien.*⁶⁹³

⁶⁹² Op. cit., p. 288. Es interesante conectar estos rasgos de la dirección de conciencia cristiana con el modo en que las sociedades modernas entienden la formación como una tarea *permanente*, que hace de los individuos *aprendices eternos*, por utilizar la expresión del profesor Bárcena: “Nuestra sociedad del conocimiento, o del aprendizaje, como se la denomina, con sus lemas del “aprender a aprender” y del “aprender a lo largo de toda la vida” es, en este sentido, una suerte de proceso que, alumnizando al aprendiz, lo convierte también en un aprendiz eterno, pero de otra índole, un aprendiz nunca del todo emancipado, un aprendiz que no se acaba de soltar de la mano de sus educadores.” F. BÁRCENA, *El aprendiz eterno. Filosofía, educación y arte de vivir*, Miño y Dávila Editores, Madrid, 2012, p. 43. ¿Podría localizarse el origen de esta obsesión por el “aprender a aprender” en las características de la pastoral cristiana?

⁶⁹³ Op. cit., pp. 304-305.

V.5. El sujeto de la experiencia: el elefante, el sexo y la verdad

Sous le titre général de « Subjectivité et Vérité », il s'agit de commencer une enquête sur les modes institués de la connaissance de soi et sur leur histoire [...] Le fil directeur qui semble le plus utile pour cette enquête est constitué par ce qu'on pourrait appeler les « techniques de soi », c'est-à-dire les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi.⁶⁹⁴

El curso de 1980-1981 en el Collège de France, titulado “Subjectivité et vérité”, comienza con el análisis de una antigua fábula que presenta la vida del elefante como modelo de comportamiento sexual⁶⁹⁵. A partir de la lectura de diferentes versiones de la fábula, desde Aristóteles hasta la Edad Moderna, Foucault trata de ofrecer un panorama general del modo en que Occidente ha intentado regular el uso de los placeres. La fidelidad, la moderación, el pudor o incluso la higiene con la que, según algunas formas de la fábula, el elefante mantiene relaciones sexuales con su pareja del modo más discreto y medido posible, ha servido para fijar un modelo de conducta y para establecer una alegoría del matrimonio de uso extendido a lo largo de la historia del cristianismo. Foucault, aficionado a este tipo de recursos retóricos⁶⁹⁶, se toma la molestia de explicar por qué comenzar un curso sobre la relación entre subjetividad y

⁶⁹⁴ M. FOUCAULT, “Resumé de cours”, en *Subjectivité et vérité*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 2014, p. 299.

⁶⁹⁵ Véase M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., lección del 7 de enero, pp. 3-12.

⁶⁹⁶ Son muchos los cursos del Collège de France y las obras publicadas que se inician con una anécdota o un episodio que sirve de punto de partida y de justificación teórica al mismo tiempo. Así, *Du gouvernement des vivants* se iniciaba con la descripción de la bóveda de una sala del palacio de Septimio Severo en la que se representaba el cielo en el momento del nacimiento del emperador, lo que tenía sus consecuencias políticas; *Subjectivité et vérité* comienza con la mencionada fábula del elefante que será usada para explicar la regulación en Occidente de los comportamientos sexuales. Entre las obras publicadas, *Histoire de la folie* se inicia con el tema de la “stultifera navis”; *Le mots et le choses* parece nacer, tanto en su concepción como en su desarrollo literario, del conocido texto de Borges sobre la enciclopedia china; *Surveiller et punir* se abre con la descripción, impactante e inquietante al mismo tiempo, del suplicio de D’Amiens.

verdad con una fábula sobre la animalidad. Su respuesta pasa por explicar de qué modo puede abordarse esa relación entre “subjectivité et vérité”, tanto por lo que a la naturaleza de la relación se refiere, como al dominio histórico y al método que va a utilizar. En primer lugar, la pregunta por la esencia de la relación entre subjetividad y verdad:

*Le problème « subjectivité et vérité » consiste, dans la tradition philosophique, à se demander comment et à quelles conditions je peux connaître le vrai, ou encore : comment la connaissance en tant qu’expérience propre à un sujet connaissant est-elle possible ?*⁶⁹⁷

Se trata, continúa Foucault, de resolver la tensión entre dos proposiciones, la relativa a la verdad en sí misma y la que apunta a la experiencia del sujeto por la que éste se piensa poseedor del conocimiento de la verdad. No puede haber verdad sin un sujeto del conocimiento, pero si el sujeto es sujeto, ¿cómo puede tener acceso a la verdad? Visto desde el lado opuesto de la relación sujeto-verdad: “comment peut-il y avoir vérité du sujet, alors qu’il ne peut y avoir de vérité que pour un sujet?”⁶⁹⁸ Así, para acceder a la verdad, el sujeto debe conocer previamente su propia verdad como sujeto, lo que impone la necesidad de una relación con uno mismo que abra la vía de acceso al conocimiento de la verdad. Se vio en el apartado anterior cómo *Du gouvernement de vivants* se cerraba señalando la obligación de decir verdad sobre uno mismo que Occidente había impuesto al sujeto, y que suponía la necesidad de “ponerse en discurso” uno mismo. Ahora Foucault tratará de establecer de qué modo se lleva a cabo esa “discursivización” del sujeto. Es interesante señalar que la forma en que el sujeto puede anudar una relación de verdad con su propia esencia que le permita alcanzar la verdad propia del conocimiento se realiza en la forma de una *experiencia*:

⁶⁹⁷ Op. cit., p. 12.

⁶⁹⁸ Op. cit., p. 13.

*[...] quelle expérience le sujet peut-il faire de lui-même, dès lors qu'il se trouve mis dans la possibilité ou dans l'obligation de reconnaître, à propos de lui-même, quelque chose qui passe pour vrai ?*⁶⁹⁹

Lo que permite al sujeto conocer su verdad no es un *método* de naturaleza puramente epistemológica, como, en cierto modo, lo será a partir del “momento cartesiano” en la interpretación de Foucault. Lo que nos abre el acceso a la verdad, que se impone sobre nosotros como un conjunto de discursos reconocidos como verdaderos a partir del sujeto, es una *experiencia*, una experiencia que hacemos de nosotros mismos. Una vez más, Foucault realiza una rendición de cuentas de su trabajo de años anteriores, inscribiéndolo en esta búsqueda de los modos de “relación con nosotros mismos”:

*Qu'en est-il de nous, que devons-nous faire, comment devons-nous nous conduire s'il est vrai qu'il y a et qu'il doit y avoir une certaine vérité sur nous, et de surcroît une vérité qui nous est dite à travers ce que nous rejetons le plus loin de nous, à savoir la folie, la maladie, la mort et le crime ? C'est un peu cette question-là qui avait traversé le travail que j'ai fait jusqu'ici.*⁷⁰⁰

De nuevo, hay que insistir en la necesidad de ser prudentes ante las lecturas que Foucault hace año tras año de su obra pasada. Sin llegar a descoyuntarla, sin falsearla abiertamente, Foucault la acomoda en la línea de trabajo que va definiendo año a año, mes a mes –en ocasiones, casi día a día-, en el seno de las investigaciones desarrolladas en los cursos del Collège. En cualquier caso, esas revisiones nunca son del todo disonantes para el lector de Foucault, que reconoce una semblanza familiar en afirmaciones como estas:

Pas de théorie du sujet indépendante du rapport à la vérité [...]

⁶⁹⁹ Op. cit., loc. cit.

⁷⁰⁰ Op. cit., p. 14.

La vérité est avant tout un système d'obligations [...]

*C'est donc de la vérité comme lien, de la vérité comme obligation, de la vérité aussi comme politique, et non pas de la vérité comme contenu de connaissance ni comme structure formelle de la connaissance, qu'il a été et qu'il sera question.*⁷⁰¹

¿Simple reacomodo de viejos vinos en odres nuevos? Tal vez, pero es difícil negar que *Histoire de la folie*, *L'Ordre du discours* o *Surveiller et punir*, por poner algunos ejemplos, pueden leerse utilizando para ello las claves interpretativas que ofrece aquí Foucault. Puede ser útil, para zanjar la cuestión continuidad-discontinuidad, relectura-reinvención, de la obra de Foucault y sus sucesivas reinterpretaciones, recordar el concepto de *palimpsesto* que ya utilizara Mariapaola Fimiani al hablar de las diversas lecturas que Foucault hace de Kant. Consideremos, pues, la obra de Foucault como un palimpsesto de sí misma, en el que cada paso adelante se apoya en el anterior, pero le hace cambiar la dirección de la marcha. Con ello, se estaría respetando el deseo de Foucault de afrontar su obra como un trabajo abierto, tentativo y cambiante.

Desde la perspectiva de la *filosofía como educación*, de la filosofía de la educación que aquí se adopta, tal empeño puede tener una valiosa recompensa, pues permite releer el conjunto del corpus foucaultiano a la luz de sus últimas investigaciones sobre las formas de subjetivación, la ética del cuidado de sí y el gobierno de sí y de los otros, abriendo el *dispositivo Foucault* a un *uso psicagógico* de su obra. Para guiar esta pretensión, uno de los conceptos clave es el de *experiencia*, experiencia de la verdad, experiencia de sí, de los otros, etc., que Foucault utiliza con frecuencia creciente durante los últimos años de su vida:

*La constitution des expériences de soi et des autres à travers l'histoire politique des vérifications, c'est cela que j'ai essayé de faire jusqu'à présent.*⁷⁰²

⁷⁰¹ Op. cit., p. 15.

⁷⁰² Op. cit., p. 18.

A estas alturas del proyecto de la *Histoire de la sexualité*, la noción de experiencia se halla vinculada todavía al deseo y al modo en que nuestra forma de desear establece un tipo concreto de subjetividad. El objetivo es, por el momento, llevar a cabo una “histoire de la notion de concupiscence”⁷⁰³, que es la tarea que obliga a Foucault a redirigir el conjunto de su última obra:

*Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, -si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité.*⁷⁰⁴

Como es sabido, Foucault trata de realizar esa investigación desde una perspectiva metodológica basada en la genealogía, con el fin de establecer el modo en que los individuos son llevados a ejercer sobre ellos mismo y sobre los otros una “hermenéutica del deseo”. Todo el proyecto perseguía en inicio

*[...] comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet d'une « sexualité », [y para ello] il était indispensable de dégager auparavant la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir.*⁷⁰⁵

Al primer desplazamiento sobre el tema del poder llevado a cabo en *La volonté de savoir*, Foucault se vio obligado a añadir otro más con el fin de analizar lo que se designa como “sujeto” y, con ello, las formas en que se establece la relación con uno mismo por la cual el individuo se constituye y se reconoce como sujeto, tal como explica al comienzo del segundo volumen de la *Histoire de la sexualité*, *L'usage de plaisirs*. Llegado a ese punto, Foucault confiesa que debía elegir entre

⁷⁰³ Op. cit., p. 17.

⁷⁰⁴ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. L'usage de plaisirs*, Gallimard, París, 1984, p. 10.

⁷⁰⁵ Op. cit., p. 12.

*[...] maintenir le plan établi, en l'accompagnant d'un rapide examen historique de ce thème du désir. Ou bien réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi.*⁷⁰⁶

Foucault optó por la segunda posibilidad, lo que suponía extraer algunos de los elementos que pudieran servir para llevar a cabo una historia de la verdad. Ahora bien, como ya se anticipó durante el estudio de *Du gouvernement de vivants*, esa historia de la verdad no pretende establecer cuál es la naturaleza de la verdad o de qué procedimientos metodológicos hemos de servirnos para lograr el acceso a ella. Al contrario, se trataría de

*Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrais dans le connaissances ; mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé.*⁷⁰⁷

La verdad como juego de relaciones, el ser como objeto constituido históricamente en la forma de la experiencia. Foucault estaba fijando los parámetros de una analítica de la verdad imposible de desconectar de una ontología de nosotros mismos. La sexualidad había demostrado ser un terreno de estudio privilegiado para el análisis de los efectos del poder sobre la constitución de los individuos como sujetos, pero al desviar su búsqueda hacia la hermenéutica de sí Foucault rebasa ampliamente los límites de la historia de la concupiscencia y del individuo como sujeto de deseo, viéndose arrastrado al estudio de la ética grecorromana y del modo en que se establecían las relaciones del sujeto consigo mismo y con los otros. Aunque el estudio pormenorizado de la hermenéutica del sujeto tendrá lugar en el Collège de France

⁷⁰⁶ Op. cit., p. 13.

⁷⁰⁷ Op. cit., loc. cit.

durante el curso de 1981-1982⁷⁰⁸, Foucault estaba desarrollando los elementos teóricos sobre los que dicho estudio había de basarse tal vez desde fechas tan tempranas como 1978, cuando pronuncia ante la Société française de Philosophie la conferencia *Qu'est-ce que la critique?*, en la que plantea una lectura de la crítica que puede resumirse así:

*Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné.*⁷⁰⁹

La búsqueda que lleva a Foucault desde el análisis de la crítica en términos de resistencia hasta el estudio de la ética helenística es larga y compleja, y por ello difícil de sistematizar y de sintetizar. En líneas generales, puede decirse que la diferenciación entre Verdad y “juegos de verdad”, es decir, la distinción entre una concepción de la verdad como relación con la “realidad” y una consideración de la verdad como mecanismo de subjetivación, es la clave para entender la relación entre la analítica de la verdad y la ontología de nosotros mismos⁷¹⁰. Esa distinción reaparece en *Subjectivité et vérité*, pero era ya fundamental en las conferencias pronunciadas en Dartmouth College en 1980 sobre la hermenéutica del sujeto, sobre las que habrá de volverse aquí. En enero de 1981, el análisis de la verdad está vinculado aún al estudio de la sexualidad:

[...] comment, dans quelle mesure, jusqu'à quel point, à quel titre et sous quels droits la subjectivité peut-elle fonder la connaissance de la vérité ?

⁷⁰⁸ Véase M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 2001.

⁷⁰⁹ M. FOUCAULT, “Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 84, n° 2, 1990, p. 38.

⁷¹⁰ El concepto de “juego de verdad” es desarrollado por Foucault en la lección del 11 de marzo de 1981. A lo largo de la explicación del concepto, Foucault hace ver que existe una desproporción irreductible entre los esfuerzos empleados por la humanidad para alcanzar la verdad y los resultados logrados. En el manuscrito preparatorio del curso, Foucault habla de una “surprise épistémique”, de una sorpresa epistémica, que es la que resulta de constatar el hecho anteriormente señalado: “la surprise épistémique c'est qu'il y ait de la vérité, je veux dire qu'il y a un jeu de la vérité et de l'erreur, et non pas simplement un jeu du désir et de l'aversion, de l'amour et de la haine, de l'utile et du nuisible, de l'efficace et de l'inefficace.” M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 238. Foucault añade que esa sorpresa epistémica se produce al descubrir que el juego de la verdad es improbable, es decir, es un añadido inesperado de nuestras relaciones con la realidad; es inútil, si consideramos todo lo que el ser humano ha hecho en nombre de esos juegos de verdad, desde las guerras de religión a las escuelas maternas, dice Foucault; por otro lado, aunque sea un dispendio, no queda sin efecto, pues toda la práctica humana está conectada con juegos de verdad.

[...] Il me semble que si l'on veut ressaisir le moins mal possible la formation de cette expérience de la sexualité, entendue comme le mode de rapport qui peut exister entre la conscience que nous avons de nous-mêmes et le discours de vérité, il y a une période historiquement importante, particulièrement féconde, [à savoir :] entre ce qu'on appelle le christianisme et le paganisme, c'est-à-dire dans le derniers siècles de l'histoire hellénistique et romaine et les premiers siècles de ce qu'on appelle l'ère chrétienne.⁷¹¹

Se entiende ahora por qué Foucault decide dedicarse al estudio de la filosofía antigua, tal como confiesa a Hadot:

Il m'avait annoncé un jour son intention de consacrer tout son enseignement futur à la philosophie antique, ce qui prouve à quel point il était enthousiasmé par sa redécouverte de la philosophie antique.⁷¹²

Aunque Hadot insinúa que la razón de este cambio de intereses por parte de Foucault puede encerrar razones no sólo intelectuales sino también espirituales⁷¹³, es preciso situar este “retorno a los griegos” en el conjunto de sus investigaciones de finales de los setenta y principios de los ochenta para comprender que no se trata de un abandono de las motivaciones filosóficas que habían impulsado a Foucault hasta este punto, sino de una aplicación concreta de su empeño por partir “d'un problème dans les termes où il se pose actuellement et [essayer] d'en faire la généalogie”⁷¹⁴. En este sentido, no hay duda de que la ética de la Antigüedad es estudiada y utilizada por Foucault como un instrumento de comprensión de los mecanismos que emplea el poder

⁷¹¹ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., pp. 27-28.

⁷¹² P. HADOT, “Pierre Hadot: histoire du souci”, en *Magazine Littéraire*, n° 345, julio-agosto de 1996, p. 23.

⁷¹³ “Quoi qu'il en soit, il est bien évident que si Foucault a choisi cette nouvelle orientation de sa pensée, c'est qu'il y avait quelque chose en lui, intellectuellement, mais aussi spirituellement, qui l'incitait à aller dans cette direction. Comme je viens de le dire, cette notion de souci de soi pouvait lui paraître une solution valable au problème de la constitution du sujet. Elle pouvait peut-être aussi, à ses yeux, ouvrir à l'homme contemporaine, et à lui-même, un accès au sens de la vie.” P. HADOT, “Pierre Hadot: histoire du souci”, op. cit., loc. cit.

⁷¹⁴ M. FOUCAULT, “Le souci de la vérité”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1493.

para, a través de la verdad, definir los modos en que es subjetivado el individuo y, con ello establecer el dominio sobre él. Sólo entendiendo la historia de estos procedimientos del poder estaremos en disposición de rechazar ser gobernados de ese modo⁷¹⁵.

Al ocuparse de toda esa literatura de época helenística, romana y del primer cristianismo, Foucault siente que recupera un modo de relación del sujeto consigo mismo y con los otros que ha desaparecido con el abandono la filosofía como arte de vivir. Si se permite el lujo de comenzar su curso con la fábula del elefante ante un auditorio probablemente sorprendido por el asunto, es porque nos encontramos

*[...] avec cette fable de l'éléphant, dans un genre mineur qui est celui des arts de se conduire, des arts de vivre, des conseils d'existence.*⁷¹⁶

Es de ese tipo de literatura acerca de las artes de vivir de la que quiere ocuparse ahora Foucault, por considerarla de gran importancia precisamente porque ha desaparecido de nuestra sociedad desde hace siglos. Independientemente de si su análisis histórico es correcto y no ha existido desde hace mucho tiempo algo así como una literatura del arte de vivir, merece la pena destacar las razones por las que Foucault cree que es preciso volver a prestar atención a esta literatura:

*Plus personne actuellement n'oserait écrire un livre sur l'art d'être heureux, l'art de ne pas se mettre en colère, la manière de mener une vie tranquille ou d'atteindre au bonheur, etc.*⁷¹⁷

⁷¹⁵ El surgimiento de la hermenéutica de sí como objeto de estudio en Foucault es analizado en profundidad por Davidson en A. I. DAVIDSON, "La fin de l'herméneutique de soi", en *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2013. En líneas generales, coincidimos aquí con el análisis de Davidson, al que debemos en parte el modo en que se sintetiza en estas páginas el paso del estudio de la confesión al de la hermenéutica de sí.

⁷¹⁶ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 29.

⁷¹⁷ Op. cit., loc. cit.

Tal vez puedan encontrarse obras de principios de los años ochenta que aborden estos temas, pero hay que conceder a Foucault que serán excepcionales. Sin embargo, en los últimos veinte años, las obras de filosofía o *para filosofía* consagradas al arte de vivir, a la buena vida, al uso de la filosofía antigua –o moderna- para lograr un mayor control de uno mismo y con ello una vida más equilibrada, etc., han proliferado de manera asombrosa, proliferación que debe buena parte de su razón de ser a los estudios de Foucault que aquí se abordan. Marinoff, De Botton, Droit, Ferry, Onfray y tantos otros que pueblan con sus obras los estantes de la sección de filosofía de las librerías tienen una deuda profunda, reconocida o no, con el empeño de Foucault de estudiar la filosofía antigua para ofrecer alternativas de conducta al hombre contemporáneo. Casi al tiempo que se escriben estas líneas, se va a celebrar en la ciudad navarra de Tudela el “Congreso del bienestar: La vida buena”, en el que participan como conferenciantes personalidades del mundo del arte y de la cultura española: Miguel Ríos, David Trueba, Boris Izaguirre, José Luis Cuerda o Manuel Vicent, entre otros, tratan de ofrecer una forma de existencia más sencilla y mejor. Así se explica en la presentación de la web del congreso:

*Vivir una **Vida Buena** es una oportunidad que el ser humano tiene a su alcance, pero que a veces desperdicia por falta de inteligencia. Pero no de la inteligencia que sirve para resolver operaciones matemáticas o problemas complejos, sino de **la inteligencia del Bienestar**, que consiste en ver la vida tal cual es, en su conjunto, con sus lados buenos y sus lados malos, y de aceptar lo que llegue.*⁷¹⁸

La alusión a una inteligencia de tipo práctica, frente a una meramente teórica, pone de manifiesto la filiación de estos objetivos. Se trata de saber vivir, no de alcanzar la Verdad:

⁷¹⁸ <http://www.congresosdelbienestar.es/congreso.php> [Consulta: 7 de marzo de 2015]

*Esta inteligencia no implica la adquisición de nuevos conocimientos, sino de **abandonar viejas certidumbres, limpiar la mente de pensamientos tóxicos** para dejar paso al **Bienestar** que generalmente reside en el día a día más simple.*⁷¹⁹

Se da en este propósito un cierto modo del *desaprender* socrático de que se habló en el capítulo segundo. El objetivo:

*Vivir una **Vida Buena** nos lleva directamente a encontrar cierto sentido a la vida, que es algo inherente a la condición de cada ser humano, una preocupación permanente a lo largo de toda su existencia.*⁷²⁰

No se dispone aquí de los contenidos de las conferencias que tendrán lugar durante el congreso, pero los títulos de las mismas resultan reveladores de la influencia de la filosofía comprendida como forma de vida, con sus *tópoi* clásicos: vivir el presente, aceptar el destino, transformarse a uno mismo, etc. Sirvan como ejemplo los títulos y objetivos de algunas de las conferencias:

Sábado 21 de marzo de 2015. 11 horas: No busques fuera: está dentro de ti.
(Patricia Ramírez Loeffler)

*Las personas felices lo son no porque tengan más que los demás, sino porque ponen su atención en lo importante. Otras, en cambio, anhelan un coche mejor, una casa mayor, un bolso caro y el viaje de sus vidas. Son aquellas que fantasean con una vida ideal y que hacen depender su felicidad de unas metas que alcanzar. Olvidan que el estado de bienestar, el equilibrio personal no está en las cosas que compramos, ni siquiera en los grandes sueños. Las personas felices son las que aprenden a vivir y disfrutar de los detalles, sacan jugo a las experiencias personales, viven en el presente, en el **ESTO, AQUÍ Y AHORA**. Personas orientadas a disfrutar de lo que tienen en lugar de anhelar lo que les falta.*

⁷¹⁹ Loc. cit.

⁷²⁰ Loc. cit.

Sócrates, Epicuro o Séneca suscribirían sin demasiada dificultad algunas de las ideas defendidas en esta presentación. La atención por el detalle, por la existencia en su más intensa y estricta actualidad, desprovista de grandes objetivos nos reenvía al estoicismo, al epicureísmo, haciendo del “esto, aquí y ahora” una regla de conducta más propia del arte de vivir de la Antigüedad que de nuestra moderna sociedad capitalista, fundada en valores consumistas que son rechazados abiertamente por la conferenciante, Patricia Ramírez. Vivir en el presente, disfrutar del instante son máximas que ya han aparecido a lo largo de esta investigación, asociadas al nombre de Goethe, al de Hadot. Otra de las conferencias es aún más explícita en su título:

Sábado 21 de marzo de 2015. 18 horas: “El arte de vivir”
(José Luis Cuerda y Manuel Vicent)

Por si todo ello no fuera suficiente para mostrar que, en este aspecto, las afirmaciones que hace Foucault en 1980 no mantienen su validez –si es que la tenían-, decídase si el siguiente título no encierra en su seno un propósito foucaultiano:

Sábado 21 de marzo de 2015. 20 horas: “Piensa diferente: Lo que de verdad importa” (Emilio Duró)

Sea como fuere, el hecho es que Foucault afirma que en nuestras sociedades modernas existe un arte de la conducta, pero ya no es autónomo. Ha sido absorbido o recubierto por una práctica a la que califica de grande, de enorme, de masiva: la *pedagogía*:

*C'est la pédagogie qui véhicule une grande part de ces consignes d'existence.*⁷²¹

⁷²¹ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 29.

Junto al predominio de las prácticas pedagógicas, Foucault destaca otro modo de ofrecer modelos de buen comportamiento, los estereotipos sociales, que, a través de la literatura o el cine, contribuyen a guiar la conducta de los individuos. Algo similar ocurre con las ciencias humanas, que para Foucault

*[...] véhiculent aussi, d'une façon plus ou moins explicite, des schémas considérés comme les bons schémas de l'existence, les bons modèles de conduite.*⁷²²

Foucault considera que el *arte de vivir* constituía un dominio orientado en la Antigüedad a los “momentos fuertes” de la existencia: el momento de la muerte, el de la desgracia, el exilio, la ruina. A esas ocasiones se dirigía la enseñanza del arte de vivir. No obstante, el arte de vivir englobaba también enseñanzas sobre diversas actividades particulares, como hablar en público, e incluso ofrecía lo que Foucault denomina un “régimen general de la existencia”, que tenía por objeto la salud del cuerpo tanto como la de alma: desde la búsqueda de una dieta adecuada al individuo hasta el control de pasiones dañinas como la cólera, estas enseñanzas perseguían un equilibrio y un dominio de sí que liberara a quien las asimilaba de los riesgos de un comportamiento excesivo, permitiéndole alcanzar una “estilización de la existencia”⁷²³. En definitiva,

Ces arts de vivre, qui vont depuis l'art d'affronter quelque chose de particulier dans l'existence jusqu'à l'art d'accéder à un certain mode de vie (général, complet, définitif), ont ceci de particulier qu'il s'agit moins, à travers eux, d'apprendre aux gens comment

⁷²² Op. cit., loc. cit.

⁷²³ Un buen ejemplo de todo ello se encuentra en el modo en que Foucault trata el tema de las prácticas sexuales en *L'usage de plaisirs*. La obra se abre con un capítulo dedicado a las *aphrodisia* en la Antigüedad, que son consideradas desde el punto de vista del “uso” del cuerpo y del autodomínio, para después pasar al análisis de la “Dietética”, la “Económica” y la “Erótica”. Para la noción de “estilo” en Foucault, véase M. FOUCAULT, “Le retour de la morale”, en *Dits et écrits*, op. cit, vol. 2, p. 1517 y sigs.

*faire quelque chose, que de leur enseigner surtout comme être, comment parvenir à être.*⁷²⁴

Nos encontramos aquí ante una distinción crucial para la filosofía de la educación. Frente a la pretensión de ciertas formas de pedagogía que tratan de enseñar cómo hacer algo, las artes de vivir en la Antigüedad trataban de enseñar cómo ser, *cómo llegar a ser*. Si algo puede enseñarnos el arte de vivir en la Antigüedad es a perseguir un objetivo educativo distinto, modulado, ampliado, que acoja en su seno tanto el *saber hacer* –meta principal de nuestras modernas prácticas educativas– como el *llegar a ser*, el *ser* de determinada manera. Aunque Foucault no se detiene en ello, los momentos esenciales que menciona como objetivo de las artes de vivir en la Antigüedad han desaparecido por completo de la declaración de intenciones de la pedagogía actual. Para ésta, morir, sufrir la desgracia o afrontar la ruina o el exilio, por citar sólo los momentos mencionados por Foucault, no son objeto de estudio ni de enseñanza. Al ser relegados estos momentos, las artes de vivir pierden parte de su sentido, quedando reducidas a meras recetas de conducta en el interior de una educación “cívica”. La educación actual sitúa entre sus principales objetivos las competencias, las habilidades que ha de adquirir el alumno para alcanzar el desarrollo necesario que le permita integrarse al mundo adulto, que es casi tanto como decir al mundo laboral⁷²⁵. Las artes de vivir englobaban en la Antigüedad tanto artes del hacer como del ser, tanto *artes de comportamiento* como *artes de existencia*. En cualquier caso, para Foucault en las artes de vivir antiguas

*[...] on y apprend à modifier son être, à qualifier ou modeler son être, et à se donner un certain type d'expérience qui soit absolument spécifique.*⁷²⁶

¿Por qué la pedagogía moderna ha abandonado la pretensión de enseñar a transformar el propio *ser*, manteniendo como objetivo principal el de enseñar a *hacer*?

⁷²⁴ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 30.

⁷²⁵ Sobre todo ello, véase *infra*, “A modo de conclusión”, pp. 387 y sigs.

⁷²⁶ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 32.

Foucault ofrece una hipótesis que ha de servir como punto de anclaje para el desarrollo de una educación *ethopoiética*:

*Disons –là encore : hypothèse, schéma, chose qui serait à creuser encore bien davantage –que les arts de vivre tels qu’on les voit se développer dans l’Antiquité grecque et romaine, au début du christianisme, portent essentiellement sur l’être qu’on est. Ils concernent bien les choses qu’on peut faire, mais essentiellement et surtout dans la mesure où, à travers les choses que l’on peut faire, les choses qu’il faut faire, les gestes qu’il faut accomplir, on peut transformer ce qu’on est.*⁷²⁷

Podría hablarse de una especialización de la enseñanza en el mundo moderno que conduce a separar el aprendizaje de lo que se hace para algo –fundamentalmente, en sentido productivo, laboral- del aprendizaje de lo que se hace para *ser* de determinada manera, que quedaría relegado en nuestras sociedades modernas al ámbito privado, familiar o, simplemente, ignorado. El aprendizaje de las artes de la existencia es claramente negligente en nuestra sociedad, y ello no por pura casualidad o capricho de la historia. Entre los momentos esenciales de la pedagogía antigua se encontraba el momento de la muerte. El *arte de morir* fue un aspecto importante de las enseñanzas de todas las escuelas helenísticas, que convirtieron la filosofía en una preparación para la muerte siguiendo las enseñanzas de Sócrates y de Platón. Philippe Ariès estudia el modo en que la muerte va siendo desplazada del mundo de los vivos en *Historia de la muerte en Occidente*. Toda la Edad Media y la Edad Moderna muestran una cercanía con la muerte que resulta inaudita en nuestros días:

*El espectáculo de los muertos, cuyos huesos afloraban a la superficie de los cementerios como el cráneo de Hamlet, no impresionaba a los vivos más que la idea de su propia muerte. Los muertos resultaban tan familiares como familiarizados estaban ellos con su propia muerte.*⁷²⁸

⁷²⁷ Op. cit., p. 33.

⁷²⁸ P. ARIÈS, *Historia de la muerte en Occidente*, Acantilado, Barcelona, 2000, p. 42.

Cuesta imaginar a uno de los padres de nuestros alumnos mostrando a su hijo restos de cadáveres con esa naturalidad. Tal vez algo así no sea necesario, tal vez no sea deseable, pero la actitud de nuestra sociedad ante la muerte escamotea al individuo la preparación necesaria para afrontar la muerte del otro tanto como la muerte propia.

*La muerte, en otro tiempo tan presente por resultar familiar, va a difuminarse y a desaparecer. Se vuelve vergonzante y objeto de tabú.*⁷²⁹

Convertir un momento esencial de la existencia en un tabú es una muestra poderosa de hasta qué punto *vivir y existir* han sido objeto de un alejamiento progresivo en el mundo moderno y, consecuentemente, en la pedagogía actual. La muerte arrojada a los márgenes geográficos de la vida se convierte en una realidad lejana, desconectada de nuestra existencia diaria y, en consecuencia, desatendida. Se entiende así que la pedagogía haya terminado ignorando por completo el *arte de morir*, que tan importante papel representaba en las enseñanzas de la antigüedad. Sólo la muerte inminente, sólo la muerte inevitable y traumática es objeto de atención por parte de la pedagogía, impartida por especialistas en psicología del *trauma*. Antes o después de la muerte como acontecimiento inesperado, antes o después del *accidente*, los profesionales del consuelo ayudan a la víctima o a sus familiares a afrontar el momento extremo de la existencia. Por lo que a la existencia cotidiana se refiere, se da una ausencia casi total de formación, familiaridad o cercanía con la muerte.

*Entre 1930 y 1950, la evolución va a precipitarse. Esa aceleración se debe a un fenómeno material importante: el desplazamiento del lugar de la muerte. Ya no se muere en casa, entre los deudos: se muere en el hospital y solo [...] Se va o se irá al hospital ya no para curarse, sino precisamente para morir [...] La muerte es un fenómeno técnico.*⁷³⁰

⁷²⁹ Op. cit., p. 83.

⁷³⁰ Op. cit., pp. 84-85.

Si un momento tan esencial de la existencia como es la muerte puede ser convertido en un “fenómeno técnico”, todo puede reducirse a competencia, a habilidad, a formación técnica. Así explica Foucault la desaparición del arte de vivir, absorbida por el aprendizaje de tipo técnico:

*Le passage de l'art de vivre à la formation professionnelle est évidemment une des grandes évolutions que l'on peut constater et un des facteurs qui ont amené la disparition de l'art de vivre comme genre autonome de réflexion et d'analyse.*⁷³¹

Independientemente de la precisión histórica del análisis de Foucault, discutida como se ha visto por Hadot, puede establecerse sin lugar a dudas una tendencia propia de la pedagogía moderna que consiste en orientar la formación –incluso el nombre se ocupa de ello- hacia la capacitación técnica, y no existencial. Como hipótesis, puede plantearse como explicación de ese proceso la conexión que, necesariamente, ha de existir entre el *modelo económico* de una sociedad y su *modelo de existencia*. Así, el individuo griego de, pongamos por caso, el siglo VIII antes de nuestra era, perseguía como objetivo alcanzar gloria y fama para su nombre y su linaje, por lo que su modo de existencia era fundamental:

*En un tipo de cultura como la de la Grecia arcaica, en donde cada individuo existe en función del otro, por la mirada y en relación a los ojos de otro, donde los cimientos de la personalidad están tanto más sólidamente establecidos cuanto más se extiende su reputación, la verdadera muerte es el olvido, el silencio, la oscura indignidad y la ausencia de renombre.*⁷³²

Los cambios sufridos por las *póleis* griegas durante la época helenística se reflejan también en el modo de perseguir el ideal de existencia. La figura del sabio helenístico sería, en este sentido, el reflejo de esos cambios sociopolíticos, y supondría

⁷³¹ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit, p. 33.

⁷³² J. P. VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2001 (la primer edición francesa es de 1989), p. 56.

una alteración profunda de la relación del individuo con los otros y con el mundo al que pertenece:

*Desde la época helenística el sabio, como ideal humano, se define en oposición a la vida mundana: tener acceso a la sabiduría supone renunciar al mundo y apartarse de él.*⁷³³

Jean-Pierre Vernant fue uno de los especialistas a los que más atención prestó Foucault en su estudio de la filosofía antigua. Aunque no pudo conocer la obra que aquí citamos, por haberse publicado tras su muerte, muchos de los referentes que maneja aquí Vernant, como Peter Brown, también determinante en el cambio de rumbo de la *Histoire de la sexualité*⁷³⁴, eran sin duda conocidos por Foucault. En cualquier caso, para esbozar la hipótesis que aquí sostenemos, es importante poner en relación la interpretación de Vernant y de Brown sobre la transformación del individuo con la llegada del cristianismo, y la que ofrecía Foucault ya en 1980, en *Du gouvernement des vivants*. Para Vernant, siguiendo a Brown,

*Con la aparición del hombre santificado, del hombre de Dios, del asceta, del anacoreta, surge cierto tipo de individuo diferenciado de lo normal, separado de la sociedad a fin de encontrar su verdadero yo, un yo que se establece como puente entre el ángel guardián que lo prolonga hacia lo alto y las fuerzas demoníacas que señalan, hacia abajo, los límites inferiores de su personalidad. Búsqueda de Dios y búsqueda del yo son dos dimensiones de una experiencia solitaria.*⁷³⁵

Como vimos en el curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, como estamos viendo en *Subjectivité et vérité*, el individuo se ve llevado a buscar en su interior una verdad sobre sí mismo que le permita el acceso a la Verdad, al contacto íntimo con

⁷³³ Op. cit., p. 204.

⁷³⁴ Véase M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 15.

⁷³⁵ J. P. VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, op. cit., p. 221.

Dios. Surge así la necesidad de la declaración de los contenidos del pensamiento, de la confesión que conducirá a la formación de una verdadera *hermenéutica del sujeto*. Para Davidson

*La condition nécessaire de l'herméneutique du sujet est l'émergence de cet espace de l'intériorité. Les cogitationes de Cassien, le cogito de Descartes, l'ego de Freud, sont des configurations particulières (et certainement différentes) de ce même espace.*⁷³⁶

Vemos cómo el cristianismo genera un lugar interior en el sujeto que la cultura pagana no reconocía o no necesitaba⁷³⁷. Se abre una dimensión en el individuo que desplaza el punto de fuga de sus pensamientos, de sus reflexiones, de sus inquietudes y, lo más importante, de la verdad que lo define como sujeto⁷³⁸ y de los modos de relación consigo y con los otros. Este desplazamiento de la *existencia visible* a la *existencia invisible* que requiere ser manifestada en la confesión impone un “gobierno de los otros” que transforma el arte de las artes, el arte de la guía de almas, relegando al ámbito privado de la confesión el ser del sujeto. La educación irá renunciando poco a poco a tratar de acceder a ese ámbito privado, ocupándose de aquellos aspectos que conciernen a la sociedad, hasta que con la extensión del capitalismo se priorice un modelo puramente productivo, en el que la formación del *ser* del sujeto no forma parte de las atribuciones de la educación. Así, las artes de comportamiento se imponen sobre las artes de existencia, haciendo del problema del *hacer* su ocupación prioritaria, que encuentra su expresión más acabada en la formación profesional. Por el contrario, las artes de existencia se centran en el problema del *ser*, lo que las convierte en un verdadero arte de vivir:

⁷³⁶ A. I. DAVIDSON, “La fin de l’herméneutique du sujet”, en *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984*, op. cit., p. 70.

⁷³⁷ “La introspección no existe. El sujeto no conforma un mundo interior cerrado, dentro del cual hubiera de penetrar con el fin de reencontrarse o más bien de descubrirse. El sujeto es extroversión.” J. P. VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, op. cit., p. 216.

⁷³⁸ “Una nueva forma de identidad toma cuerpo en ese instante: ésta define al ser humano por sus pensamientos más íntimos, sus fantasías secretas, sus sueños nocturnos, sus pulsiones pecaminosas, por la presencia continua y obsesiva dentro de su fuero interno de todas las posibles formas de tentación.” J. P. VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, op. cit., p. 222.

*Modifications de l'être, passage d'un statut ontologique à l'autre, ouverture de modalités d'expérience : c'est de cela qu'il s'agit dans les arts de vivre.*⁷³⁹

Por supuesto, puede objetarse no sin cierta razón que el aprendizaje de habilidades o de meros conocimientos técnicos o teóricos también transforma el *éthos* del individuo. Claro que no se *es* del mismo modo cuando se aprende a leer o a escribir, a fabricar dispositivos electrónicos o a formular teorías físicas. La separación entre el *ser* y el *hacer* no presenta contornos definidos. Sin duda, el modo en que el conocimiento de la biología modifica la comprensión que el individuo tiene de la muerte contribuye a que afronte su existencia de manera diferente. Pero, en cualquier caso, esa transformación es vicaria si el objetivo de la formación era únicamente *informar*. No se niega aquí que la educación formativa tenga efectos transformativos del *éthos*, pero confiar la formación del sujeto a los posibles efectos derivados de una pedagogía fundamentalmente informativa, constituye un riesgo y una renuncia al ejercicio de la libertad que, en opinión de Foucault, justifica la recuperación de las artes de vivir y del estudio de la ética helenística⁷⁴⁰.

Foucault categoriza tres tipos de relación con los otros, con la verdad y con uno mismo en la enseñanza de las artes de vivir: la *máthesis*, la *meléte* y la *áskesis*. Cada una de ellas impone un tipo de relación y una forma de subjetivación correspondiente, que pueden resumirse como en la siguiente tabla:

⁷³⁹ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 34.

⁷⁴⁰ Para todo ello, véase M. FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1527-1548. "La libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté [...] – Vous dites qu'il faut pratiquer la liberté éthiquement... - Oui, car qu'est-ce que l'éthique, sinon la pratique de la liberté, la pratique réfléchie de la liberté?" Op. cit., p. 1530.



Como puede verse, la práctica de las artes de vivir implica al mismo tiempo una forma de gobierno sobre los otros, una cierta relación con la verdad y una forma de autodomínio que implica también una transformación del *éthos*. El individuo es “sujetado”/“subjetivado” en cada una de esas formas de relación.

*En effet dans ces arts de vie, le problème « subjectivité-vérité » est un problème absolument central.*⁷⁴¹

Foucault considera que uno de los temas principales a los que se aplicaron las artes de vivir fue el de las relaciones sexuales y la actividad sexual en general. El modo en que la filosofía grecorromana trató las relaciones sexuales y su influencia sobre el cristianismo constituye el grueso de los análisis de Foucault a lo largo de *Subjectivité et vérité*, análisis que corren en paralelo con los que serán publicados en *L’usage des plaisirs* y en *Le souci de soi*, aunque no sin diferencias⁷⁴². Una de las primeras conclusiones que extrae Foucault es que

⁷⁴¹ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit, p. 37.

⁷⁴² Para las diferencias entre el contenido de *Subjectivité et vérité* y los volúmenes segundo y tercero de la *Histoire de la sexualité*, véase F. GROS, “Subjectivité et vérité: quelques concepts inédits”, en *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984*, op. cit., pp. 79-86. « Un certain nombre d’analyses se retrouvent,

*Il y a une préexistence certaine de cette soi-disant « morale sexuelle chrétienne » à l'intérieur de la pensée, de la morale dites païennes [...] Il est absolument vrai que les stoïciens ont joué, dans toute cette affaire des arts de vivre et de l'économie des relations sexuelles, un rôle fondamental et décisif.*⁷⁴³

El hecho de que en un campo de experiencia tan determinante para el cristianismo como el de las relaciones sexuales dentro y fuera del matrimonio esté profundamente marcado por la influencia del estoicismo, permite a Foucault establecer una continuidad entre la filosofía pagana y el pensamiento cristiano que muestra ahora una intensidad mucho mayor que en cursos anteriores. Los diversos modos en que Grecia y Roma, la Cristiandad y el mundo moderno abordaron las prácticas sexuales, dieron lugar a la configuración de tres tipos de experiencia distintos, que son, respectivamente, los *aphrodisia*, la *carne* y la *sexualidad*. Con ello, se establecen “trois modalités de relation de soi à soi dans le rapport que nous pouvons avoir à un certain domaine d’objets qui a rapport au sexe”⁷⁴⁴. Lo relevante de todo este análisis para el propósito de esta tesis es comprender de qué modo la relación con uno mismo y con los otros está marcada por el tipo de experiencia que se hace de, pongamos por caso, las prácticas sexuales. Esa relación impone al mismo tiempo un tipo de gobierno con uno y con los otros, y una forma específica de relación con la verdad, tal como se vio en la tabla anterior. A lo largo del prolijo análisis de los principios que rigen las prácticas sexuales intra y extramatrimoniales en Grecia y Roma, Foucault desemboca en el estudio del *éros* implicado en el amor por los muchachos. Si en Grecia el amor por los muchachos podía ser aceptado a causa de la aplicación de los principios de isomorfismo

en effet, dans *Le souci de soi* surtout, un peu moins dans *L’usage des plaisirs*, en particulier le chapitre consacré à Artémidore et à sa science des rêves, celui dévolu au rôle matrimonial, ou le chapitre présentant une lecture cursive de l’*Erôtikos* de Plutarque. Cela dit, on trouve dans ce cours prononcé en 1981 un certain nombre d’analyses inédites, des mises au point surprenantes, avec toujours une incertitude rampante. On ignore pour quelle raison précise Foucault ne les a pas reprises par la suite. Les aurait-il jugées, à sa propre relecture, peu pertinentes, inutiles, ou trop provocatrices ? » Op. cit., p. 79. Gros destaca dos puntos importantes que Foucault desarrolla en el curso y no retoma en las obras publicadas: uno de “metodología general” y otro sobre la importancia que reviste para Foucault la forma del matrimonio romano para la historia general de la subjetividad occidental.

⁷⁴³ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 45.

⁷⁴⁴ Op. cit., p. 78.

y de actividad, por los cuales la conducta sexual de un hombre adulto es aceptable si respeta el lugar y la función que le corresponde, es decir, la de individuo libre y dominante⁷⁴⁵, lo cierto es que desde Sócrates ese amor físico se transforma, renunciando a la posesión sexual:

*À la limite même, l'èros comporterait le renoncement de l'aîné à toute activité sexuelle à l'égard du plus jeune. De telle sorte que ce fameux amour homosexuel comme on dit à propos des Grecs, loin d'être le lieu de la tolérance, a été le lieu où s'est élaboré de la façon la plus visible, à l'intérieur de la culture grecque, le principe du renoncement à l'activité sexuelle.*⁷⁴⁶

Importa detenerse en este aspecto porque lo que surge como consecuencia de esa renuncia a la actividad sexual es una forma de relación *erótica* que posee importantes connotaciones *ethopoiéticas*, tanto en Platón como en el estoicismo y, por su mediación, incluso en el cristianismo. El amor por los muchachos no persigue ya la posesión sexual, sino la formación de éstos como sujetos:

*C'est parce qu'en aimant quelqu'un on lui apprend la vérité, qu'on le fait petit à petit accéder au statut du sujet.*⁷⁴⁷

Lo que está en juego en este tipo de relación pedagógica que establece la erótica socrática no es el problema de la verdad sobre sí mismo que el individuo alcanzaría por sí mismo acerca de sus propios placeres, sino la verdad “que l'on transmet à l'autre dans

⁷⁴⁵ Op. cit., pp. 86 y siguientes. Véase también “Érotique”, en *L'usage de plaisirs*, op. cit., pp. 241-317, y el capítulo VI “Les garçons”, en *Le souci de soi*, op. cit., pp. 249-308.

⁷⁴⁶ Op. cit., p. 96.

⁷⁴⁷ Op. cit., loc. cit. Véase también *L'usage de plasisirs*, op. cit., p. 292: “C'est en ce point de la problématisation (comment de l'objet de plaisir faire le sujet maître de ses plaisirs?) que l'érotique philosophique, ou en tout cas la réflexion socratique-platonicienne sur l'amour va prendre son point de départ.”

le rapport pédagogique”⁷⁴⁸. De esta manera, el deseo por los muchachos queda sublimado en un impulso erótico-pedagógico de gran poder “subjetivador”:

*[...] o trabalho psicagógico não invoca uma hermenêutica, mas uma força intensiva capaz de colocar em suspensão os paradigmas e operações lógicas, ao mesmo tempo em que aproxima professores e alunos de uma verdade que se incorpora ética e existencialmente no próprio modo de viver a relação educativo-formativa, desdobrando, assim, uma imagem potente do pensamento pedagógico que passa a ser apreendido, simultaneamente, como pensamento poético e como pensamento amoroso [...] O exercício formativo do cuidado ético seria ativado por uma palavra de amor [...] A questão política do cuidado está, portanto, subordinada ao problema do amor [...] Não há outra via para o desenvolvimento ético do cuidado de si mesmo senão a relação amorosa com o mestre.*⁷⁴⁹

En cualquier caso, el estoicismo dará lugar a una transformación de los principios de isomorfismo y de actividad que convertirán al matrimonio en el único lugar legítimo de actividad sexual, desarrollándose con ello una nueva ética sexual que será asimilada por el cristianismo. El resto del curso se ocupará de desarrollar esta continuidad mediante la lectura de diversos textos de Musonio Rufo, Hierocles o Plutarco, entre otros.

⁷⁴⁸ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 97.

⁷⁴⁹ A. S. FREITAS, “A *parresía* pedagógica de Foucault e o *êthos* da educação como psicagogia”, en *Revista Brasileira de Educação*, v. 18, n. 53, abril-junio de 2013, p. 333.

V.6. El sujeto descifrándose: la hermenéutica de sí

Je crois que l'un des grands problèmes de la culture occidentale a été de trouver la possibilité de fonder l'herméneutique de soi non pas, comme c'était le cas dans le christianisme primitif, sur le sacrifice du soi, mais au contraire sur une émergence positive, sur l'émergence théorique et pratique, du soi [...] Peut-être notre problème est-il maintenant de découvrir que le soi n'est rien d'autre que le corrélatif historique de la technologie construite au cours de notre histoire. Peut-être le problème est-il de changer ces technologies. Et dans ce cas, un des principaux problèmes politiques serait aujourd'hui, au sens strict du mot, la politique de nous-mêmes.⁷⁵⁰

[P]eut-être dans cette série d'entreprises pour reconstituer une éthique du soi, dans cette série d'efforts, plus ou moins arrêtés, figés sur eux-mêmes, et dans ce mouvement qui nous fait maintenant à la fois nous référer sans cesse à cette éthique du soi, sans jamais lui donner aucun contenu, je pense qu'il y a à soupçonner quelque chose qui serait une impossibilité à constituer aujourd'hui une éthique du soi, alors que c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi.⁷⁵¹

⁷⁵⁰ M. FOUCAULT, "Christianisme et aveu", en *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., pp.90-91.

⁷⁵¹ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. 241.

El estudio de los “actos de verdad” había llevado a Foucault, durante el giro producido en sus investigaciones en 1980, a ocuparse pormenorizadamente de un conjunto de prácticas de sí que se habían convertido en centro de su interés a partir del análisis de la confesión en el cristianismo primitivo, ya en 1979-1980, durante el curso *Du gouvernement des vivants*. Dichas prácticas, que más tarde recibirán el nombre de *técnicas de sí*, y que pueden ponerse en estrecha relación con los ejercicios espirituales estudiados por Hadot, conducen a Foucault a analizar el modo en el que el cristianismo de los primeros siglos de nuestra era exige del sujeto que realice determinados actos de verdad con el fin de garantizarle el acceso a la iluminación, a la salvación o al conocimiento de Dios. Foucault afirma que a partir de las prácticas penitenciales del cristianismo primitivo de las que se habló en relación con el curso *Du gouvernement des vivants*, surgen dos formas de manifestación de la verdad del sujeto muy diferentes: la *exomológesis* y la *exagóreusis*⁷⁵². Mediante la *exomológesis*, el individuo que ha caído en falta y se encuentra apartado provisionalmente de la comunidad muestra su situación, pues la penitencia

[...] n'est pas un acte en relation avec un péché ; elle est un statut, un statut général dans l'existence.⁷⁵³

Se trata de una representación casi teatral, dice Foucault, en la que el pecador muestra mediante una serie de gestos la renuncia a sí mismo, un deseo de muerte de sí que le permita renacer una vez más como miembro de la comunidad.

La *exagóreusis*⁷⁵⁴, por el contrario, consiste en la confesión, el relato pormenorizado y continuo de los propios pensamientos al maestro bajo una relación de

⁷⁵² Foucault se ocupa de estas prácticas cristianas en diversos lugares. El desarrollo aquí expuesto se basa en M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., en concreto las lecciones del 20 de febrero de 1980, pp. 150 y sigs., y del 5 de marzo de 1980, pp. 189-210 para la *exomológesis*, y la del 26 de marzo de 1980 para la *exagóreusis*, p. 301 y sigs.; en M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., en la segunda conferencia del 24 de noviembre de 1980, “Christianisme et aveu”, pp. 65-92; finalmente, véase M. FOUCAULT, “Les techniques de soi”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1602-1632, donde Foucault se ocupa de la *exomológesis* en el apartado V, pp. 1623-1627, y de la *exagóreusis* en el VI, pp. 1627-1632.

⁷⁵³ M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 70. En la página 72 añade Foucault: “[...] la pénitence aux premiers siècles du christianisme est un mode de vie qui se manifeste à tout moment à travers une obligation de se montrer soi-même; et c'est, exactement, l'*exomológesis*.”

obediencia absoluta. Esta técnica de revelación de sí aparece en el siglo IV d.C. y, aunque menos conocida que la *exomológesis* es, asegura Foucault, más importante:

*Cette technique rappelle les exercices de verbalisation qui, pour les écoles philosophiques païennes, définissaient le rapport maître/disciple. Certaines techniques de soi élaborées par les stoïciens se transmettent aux techniques spirituelles chrétiennes.*⁷⁵⁵

Pero, ¿qué pueden tener de interesantes para nosotros una técnicas relacionadas con la confesión y practicadas en el seno de las comunidades cristianas de hace casi dos milenios? ¿De qué manera el análisis de estas prácticas de sí puede contribuir a fundamentar una teoría de la educación *ethopoiética*?

Foucault había tratado de comprender el modo en que los sujetos eran forzados a confesar la verdad sobre sí mismos desde el comienzo de su proyecto de la *Histoire de la sexualité*. Como se dijo, Foucault concluye en esa obra que el hombre occidental es un “bestia de confesión”, y él trata de llevar a cabo el estudio de las formas en que a través de esa puesta en discurso de nuestra sexualidad se ejerce el poder y se incita a la producción de discursos:

*Bref, il s'agit de déterminer, dans son fonctionnement et dans ses raison d'être, le régime de pouvoir-savoir-plaisir qui soutien chez nous le discours sur la sexualité humaine.*⁷⁵⁶

Pero esta incitación al discurso, este ejercicio del poder que se sirve de diversos mecanismos y dispositivos, tiene como resultado una cierta forma de producción de los

⁷⁵⁴ “L’*exagóreusis* est une verbalisation analytique et continue des pensées, que le sujet pratique dans le cadre d’un rapport d’obéissance absolue à un maître. Ce rapport prend pour modèle le renoncement du sujet à sa volonté et à lui-même.”, en “Les techniques de soi”, op. cit., p. 1631.

⁷⁵⁵ Op. cit., p. 1627.

⁷⁵⁶ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976, p. 19.

sujetos. El hecho de que el campo de estudio privilegiado en *La volonté de savoir* fuera la sexualidad fue lo que llevó a Foucault a retroceder más y más en el tiempo, hasta el cristianismo primitivo y, de ahí, a la filosofía de la Antigüedad. A lo largo de ese recorrido, el proyecto general sufrió un desplazamiento tras otro, una reformulación tras otra, combinando denominaciones bajo las cuales situar el grueso de la investigación: “genealogía del sujeto de deseo”, “analítica de la verdad”, “historia de la verdad”, “historia de las formas de veridicción”, “ontología de nosotros mismos”, “genealogía del sujeto moderno” son sólo algunas de las etiquetas que Foucault utiliza con ocasión de cada puesta al día de su trabajo, de la apertura de un nuevo curso en el Collège de France, de la publicación de una nueva obra. Sin embargo, a pesar de la desorientación que tal sobreabundancia de términos, proyectos y revisiones puede producir en el lector de Foucault, incluso en quien se dedica profesionalmente a su estudio, lo cierto es que siempre parece haber un punto de encuentro en el que todas esas empresas inacabadas se reúnen nuevamente. En una conferencia pronunciada en Berkeley con el título de “Subjectivity and Truth” los días 20 y 21 de octubre de 1980, Foucault afirma que:

*En somme, l'objectif de mon projet est de construire une généalogie du sujet. La méthode est une archéologie du savoir, et le domaine précis de l'analyse est ce que je dois appeler technologies : je veux dire l'articulation de certaines techniques et de certaines types de discours à propos du sujet [...]*⁷⁵⁷

¿Por qué, de repente, las técnicas de sí practicadas por las escuelas helenísticas se vuelven fundamentales para nuestra actualidad, para una filosofía que trate de comprender nuestro presente? ¿Qué secretos sobre nuestros modos de ser actuales podemos encontrar en tan lejanas consideraciones, en textos olvidados durante siglos? No se trata de encontrar nuevas vías de acceso a una verdad más acertada sobre la realidad, como ya se vio en el apartado anterior. De lo que se trata es de hallar las posibilidades de transformación que estas técnicas de sí, que Foucault va a estudiar con detenimiento a partir de 1980, puedan ejercer sobre nosotros y sobre las condiciones de dominación y de gobierno bajo las que vivimos. Se anudan desde este instante las

⁷⁵⁷ M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., pp. 36-37.

dimensiones ética y política de la obra del último Foucault, que ya no habrán de separarse hasta el final de su vida:

Je crois que c'est l'à que nous trouverons la réelle possibilité de construire une histoire de ce que nous avons fait et, en même temps, un diagnostic de ce que nous sommes. Ce serait une analyse théorique qui aurait, en même temps, une dimension politique. Par ce mot « dimension politique », je veux dire une analyse qui concerne ce que nous voulons accepter dans notre monde, accepter, refuser et changer, tant en nous-mêmes que dans notre situation. En somme, il s'agit de chercher un autre type de philosophie critique ; non pas une philosophie critique qui cherche à déterminer les conditions et les limites de notre connaissance possible de l'objet, mais une philosophie critique qui cherche les conditions et les possibilités indéfinies d'une transformation du sujet, de notre propre transformation.⁷⁵⁸

Esta tarea de la filosofía crítica tal como la entiende Foucault, necesita descifrar las formas de problematización que han llevado a la constitución del tipo de sujeto que somos, así como de las formas de dominación que soportamos, tanto si estamos dispuestos a transformarlas como si no.

Alejándose de una teoría del sujeto, que va a sustituir por el estudio de la hermenéutica de sí y la genealogía del sujeto moderno, Foucault nos da las claves necesarias para ubicar en este complejo entramado histórico-teórico-práctico la naturaleza, el sentido y la posibilidad de una *educación poiética*.

En “Subjectivité et vérité”, conferencia pronunciada en Dartmouth College el 17 de noviembre de 1980, Foucault diferencia, siguiendo a Habermas, tres tipos de técnicas desarrolladas a lo largo de la historia de nuestra civilización: “[...] il y a des techniques de production, des techniques de signification et des techniques de domination”⁷⁵⁹. Transformación y manipulación de cosas y objetos, utilización de sistemas de signos y determinación de la conducta de los individuos serían los objetivos que persiguen cada

⁷⁵⁸ Op. cit., p. 37.

⁷⁵⁹ Op. cit., p. 38.

una de estas clases de técnicas. A partir del estudio de la experiencia de la sexualidad, dice Foucault, fue apareciendo ante sus ojos este último tipo de técnicas,

*[...] qui permettent aux individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leurs propres corps, sur leurs propres âmes, sur leurs propres pensées, sur leur propre conduite, et cela de manière à se transformer eux-mêmes, se modifier eux-mêmes et atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel, etc. Appelons cette sorte de techniques « techniques » o « technologie de soi ».*⁷⁶⁰

Es evidente que un proyecto que aspira a realizar una genealogía del sujeto moderno no puede descuidar el estudio de estas técnicas, estrechamente ligadas tanto a las formas de dominación como a los procesos de subjetivación⁷⁶¹. Se entiende ahora que Foucault no pueda aceptar un análisis del poder y un ejercicio de la resistencia basado únicamente en una comprensión ideológica, como la que maneja el marxismo, de las relaciones de poder. Las técnicas de dominación han ido acompañadas de un conjunto de técnicas de sí, sin las cuales es imposible comprender los procesos de subjetivación a que han dado lugar a lo largo de la historia las estructuras de coerción y dominación. Existe, por tanto, un equilibrio entre las formas en que se obliga al sujeto a someterse al ejercicio del poder y el modo en que dicho sujeto se constituye a sí mismo. Ese equilibrio surge de un tipo de relación de poder que Foucault llama “gobierno”:

Gouverner les gens, au sens large du mot, n'est pas une manière de les forcer à faire ce que veut celui qui gouverne ; il y a toujours un équilibre instable, avec de la

⁷⁶⁰ Op. cit., loc. cit. Los editores de la conferencia añaden una importante nota sobre las “técnicas de sí”, en la que reenvían al lector a diversos lugares de la obra de Foucault donde poder profundizar en el estudio del concepto de “técnicas de sí”. Destacan por su importancia las siguientes obras: M. FOUCAULT, “Sexualité et solitude”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 987-997; M. FOUCAULT, “Les techniques de soi”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1602-1632. Como señalan Henri-Paul Fruchaud y Daniel Lorenzini, en *L'usage de plaisirs* “técnicas de sí”, “artes de existencia” y “estéticas de la existencias” son tratadas como sinónimos. Véase M. FOUCAULT, *L'usage de plaisirs*, op. cit., p. 18.

⁷⁶¹ “Je crois que si l'on veut étudier la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, il faut tenir compte non seulement des techniques de domination, mais aussi de techniques de soi.” M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 38.

*complémentarité et des conflits, entre les techniques qui assurent la coercition et les processus par lesquels le soi se construit ou se modifie par lui-même.*⁷⁶²

Las técnicas de sí cobran un protagonismo casi total en el desarrollo del proyecto de una genealogía del sujeto moderno, lo que justifica que Foucault, de forma paralela al estudio de la “ética sexual cristiana” y su origen que había llevado a cabo en *Subjectivité et vérité* en el Collège de France durante el año 1981, se interese con más y más intensidad por el análisis de estas “tecnologías del yo”, que ocuparán la mayor parte de su tiempo en *L’herménutique de sujet* en 1982. Una vez más, Foucault convierte este nuevo objeto de estudio en el nudo gordiano que tratará de desatar en sus investigaciones futuras:

*[...] après avoir étudié le champ du gouvernement en prenant pour point de départ les techniques de domination, je voudrais, dans les prochaines années, étudier le gouvernement –notamment dans le champ de la sexualité- en partant de techniques de soi.*⁷⁶³

En efecto, así lo hará durante los cuatro años siguientes, hasta su muerte, dedicando al tema los tres últimos cursos del Collège y los dos últimos volúmenes de la *Histoire de la sexualité*.

La idea de que existe un conjunto de técnicas de sí complementario al de las técnicas de dominación que había estudiado Foucault en *Surveiller et punir* entre otros lugares, contribuye a fundamentar una lectura pedagógica de su obra⁷⁶⁴. Un elemento

⁷⁶² Op. cit., p. 39.

⁷⁶³ Op. cit., loc. cit.

⁷⁶⁴ Por supuesto, existen desde hace años acercamientos a la obra de Foucault desde el terreno de la pedagogía. Sin pretender ser exhaustivos en este sentido, pueden citarse aquí por su relevancia las obras de S. J. BALL (Comp.), *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Morata, Madrid, 2001 (la primera edición inglesa es de 1990); J. D. MARSHALL, *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education*, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 1996; T. POPKEWITZ y M. BRENNAN (Eds.), *Foucault's Challenge: Discourse, Knowledge, and Power in Education*, Teachers College Press, 1997 (hay traducción española: T. POPKEWITZ y M. BRENNAN, *El desafío de foucault. Discurso, conocimiento y poder en la educación*, Pomares-Corredor, Barcelona, 2000); en P. ARTIÈRES y M. POTTE-BONNEVILLE, *D’après Foucault*, Éditions Points, París, 2012, se dedica un capítulo a

“Enseigner”, pp. 47-79; en H. OULC’HEN, *Usages de Foucault*, PUF, París, 2014, el capítulo 15, escrito por F. DUBET, “*Foucault et l’école: une absence d’usage*”, pp. 231-250, se dedica también a la relación de Foucault con la educación; entre las revistas educativas cabe destacar la *Revista Educación y Pedagogía* de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, cuyo número XV, vol. 37, de septiembre-diciembre de 2003 está dedicado a “Foucault, la educación y la pedagogía”; en la *Revista de Educación* del MECD, en su número 360 de enero-abril de 2013 puede encontrarse el artículo de P. PAGNI, “El cuidado ético de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault”, pp. 665-683. No obstante, con la excepción de este último artículo y, en parte, los artículos de H. Q. CASTRILLÓN, “Foucault, ¿pedagogo?” y A. K. RUNGE PEÑA, “Foucault o de la revaloración del maestro como condición de la relación pedagógica y como modelo de formación. Una mirada pedagógica a la hermenéutica del sujeto”, ambos en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, n° XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, pp. 199-216 y pp. 217-232 respectivamente, la mayor parte de las referencias ofrecidas aquí abordan la relación de Foucault con la educación desde la óptica del poder y las técnicas disciplinarias, tal como las desarrolló en *Surveiller et punir*, y en el resto de sus análisis sobre la relación saber-poder y las sociedades disciplinarias. Si bien a lo largo de la última década han ido proliferado estudios sobre la educación y el cuidado de sí en Foucault, son muy pocos los que tratan directamente el tema de la *psicagogía* como concepto educativo. Dado que uno de los objetivos centrales de esta tesis es la realización de una lectura del último Foucault desde una perspectiva de la filosofía de la educación, se han estudiado y manejado estos materiales como complementos bibliográficos necesarios, pero no centrales para el desarrollo de esta investigación. Excepto en los tres últimos artículos mencionados y en POTTE-BONNEVILLE, apenas hay referencias al Foucault de los ochenta en el resto de escritos. La *parresía* y la posibilidad de una lectura *psicagógica* de la obra del último Foucault no tienen ningún protagonismo en estas obras, centradas en su mayoría, como se ha dicho, en los aspectos disciplinarios, sociológicos y epistemológicos de la obra foucaultiana. Así, en J. S. BALL, *Foucault y la educación*, podemos encontrar artículos sobre el *examen* basados en el tratamiento que hace Foucault del tema en *Surveiller et punir* (por ejemplo, el artículo de K. HOSKINS, “Foucault a examen”, pp. 33-57, que denota un gran desconocimiento de los últimos cursos del Collège de France), aplicaciones del método genealógico de Foucault a la historia de la educación (el artículo de J. D. MARSHALL, “Foucault y la investigación educativa”, pp. 15-32, que se centra en la relación de Foucault con la historia de la educación a través de su concepto de genealogía y de su concepción del poder-saber), o desarrollos de la sociología de la educación que manejan el tema del biopoder foucaultiano (D. J. JONES, “La genealogía del profesor urbano”, pp. 61-80). Pero todos ellos, tal como prueba la bibliografía recogida en cada artículo, así como la bibliografía general de la obra, descuidan las aportaciones de Foucault que van más allá de la *Histoire de la sexualité* y unos pocos artículos publicados en esos años, desconociendo, en líneas generales, el trabajo en el Collège de France de los años ochenta. Lo mismo ocurre con la obra de James D. Marshall, *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education*, y la de T. Popkewitz y M. Brennan, *Foucault’s Challenge*, que tampoco manejan los cursos y conferencias de los años ochenta, inéditos hasta comienzos de la década de 2000. F. Dubet confiesa en la conclusión de “Foucault et l’école: une absence d’usage”, en H. OULC’HEN, *Usages de Foucault*, p. 249, que se ha interesado esencialmente por el “Foucault des disciplines et du contrôle social [...]” y la única mención que hace al último Foucault es para cuestionar la aplicabilidad sociológica de sus conclusiones (véase la página 250). Philippe Artières y Mathieu Potte-Bonneville sí se ocupan del curso de 1982, *L’herméneutique du sujet*, haciendo interesantes reflexiones sobre el modo en que Foucault se transforma en sus lecturas, fundiendo su voz con la de los autores de los textos clásicos; no obstante, ni la brevedad del artículo “Enseigner”, ni la ausencia repetida, una vez más, de las investigaciones de Foucault en 1983-1984, en *Le gouvernement de soi et des autres, Le courage de la vérité, Discourse and Truth*, etc., hacen de su lectura un tratamiento pormenorizado del estudio de la *parresía* y su función *psicagógica* como el que tratamos de llevar a cabo en estas páginas. Una excepción importante en este sentido, junto con el artículo ya citado de Pedro Pagni, es el trabajo de A. S. DE FREITAS, “A *parresía* pedagógica de Foucault e o *êthos* da educação como psicagogia”, en *Revista Brasileira de Educação*, v. 18, n. 53, abril-junio de 2013, pp. 325-338, en el que puede encontrarse una bibliografía orientativa del estado de los estudios sobre el cuidado de sí en el campo de la educación. Como afirma Freitas, “*por que se lê* Foucault hoje é bastante diferente do *por que se lia* Foucault há vinte anos no campo educacional, em geral, e brasileiro, em particular [...] Assim, se é verdade que já nos anos de 1990 desdobra-se toda uma reflexão em torno das práticas de subjetivação, a tematização da formação do *si mesmo* permanece ausente das reflexões pedagógicas.” Op. cit., pp. 325-326. Freitas ofrece una aproximación actualizada a los trabajos sobre el Foucault de los años ochenta desde el campo de la teoría de la educación. Su lectura de Foucault sigue una línea cercana a la desarrollada en esta tesis.

central de cualquier relación educativa es la *guía*, protagonista indiscutible de toda educación poiética posible. La categorización foucaultiana de las relaciones entre sujetos convierte el concepto de gobierno en una alternativa al de dominación, permitiendo abrir un espacio de trabajo a la ética del cuidado de sí. La educación poiética toma como modelo de relación entre sujetos el gobierno, y no la dominación, y ha de tener en cuenta la importancia de las técnicas de sí, que poseen un enorme potencial *ethopoiético*. Para Foucault, el triunfo del cristianismo y la imposición de una *hermenéutica del sujeto* conectada con el poder pastoral de las prácticas monásticas, moduladas y exportadas más tarde al conjunto de la sociedad, relegó a un segundo plano las técnicas de sí, modificando el sentido de la máxima delfica del *gnôthi seauton*, del “conócete a ti mismo”, hasta convertirla en una exigencia de puesta en discurso y control del pensamiento, es decir, en una hermenéutica del sujeto:

*Avec cette transformation commence ce que nous pourrions appeler l'herméneutique de soi.*⁷⁶⁵

Como consecuencia de esa transformación se modifica también el objetivo de la enseñanza filosófica, que para Foucault no perseguía principalmente la transmisión de una teoría, sino proporcionar al individuo la capacidad de vivir de forma diferente y más feliz que los otros⁷⁶⁶. Si en la Antigüedad la verbalización se sitúa del lado del maestro y persigue la autonomía de aquel a quien va dirigida la guía de almas, en el cristianismo esa relación se modificará profundamente. Para ejemplificar estas diferencias, Foucault vuelve a leer con detenimiento un texto de *De tranquillitate animi* de Séneca, en el que Serenus, amigo y discípulo del maestro estoico, se dirige a Séneca para pedirle consejo por sentirse incapaz de seguir avanzando en su perfeccionamiento. En este texto, que ya había estudiado Foucault en *Du gouvernement de vivants*⁷⁶⁷, vemos aparecer los rasgos

⁷⁶⁵ Op. cit., p. 40.

⁷⁶⁶ Para cuando imparte esta conferencia del 17 de noviembre de 1980, Foucault ya ha leído la obra de Hadot “Exercices spirituels”, y ha hecho suya la concepción de la filosofía antigua como modo de vida, tal como se aprecia en algunos momentos de la exposición: «On sait bien que l'objectif principal des écoles philosophiques grecques ne consistait pas dans l'élaboration, l'enseignement, d'une théorie. » Op. cit., p. 41.

⁷⁶⁷ M. FOUCAULT, *Du gouvernement de vivants*, op. cit., p. 229 y pp. 261 y sigs.

que caracterizan la dirección de conciencia antigua, claramente contrastados con los de la guía de almas cristiana. Serenus confiesa a Séneca su desorientación en relación con su falta de progreso espiritual. La verdad que encierra esta confesión se caracteriza por:

1. No se define por su relación con la realidad.
2. No es algo que se esconda tras la conciencia.
3. No se adquiere mediante una exploración analítica.
4. El acto de la confesión, de la confidencia –el *aveu*– está orientado a la constitución de un sí mismo como sujeto de conocimiento y de voluntad.

Pero, más allá de las diferencias en el procedimiento y en los objetivos que persigue la dirección de conciencia antigua frente a la desarrollada por el cristianismo, tal vez lo más interesante de esta relectura de Séneca sea la conclusión que extrae Foucault sobre lo que podríamos llamar la “fuerza de la verdad”:

*La vérité dont Serenus a besoin n'est pas une connaissance complémentaire. C'est quelque chose qui s'ajoute à la connaissance qu'il possède, à la connaissance de son propre état et à la connaissance des préceptes moraux. Cette addition à ce qui est déjà connu n'est pas une connaissance, c'est une force, une force qui est capable de transformer la pure connaissance et la simple conscience en un véritable mode de vie.*⁷⁶⁸

La verdad posee una fuerza “extra-epistemológica” capaz de transformar al sujeto. No obstante, no basta con poseer esa verdad, con conocerla, para poder beneficiarse de los efectos *ethopoiéticos* de esa “fuerza de la verdad”. Es preciso algo más, un añadido que escapa del campo de lo meramente cognoscible para lograr convertir “el puro conocimiento y la simple conciencia en un verdadero modo de vida”. ¿Cómo aislar esa “fuerza de la verdad” para así poder emplearla en el seno de una educación poiética? ¿Qué técnicas pedagógicas serían necesarias para convertir el conocimiento de la verdad en un modo de vida? Sin duda, las “técnicas de sí”. Gracias a

⁷⁶⁸ Op. cit., pp. 48-49.

esas técnicas que Foucault estudiará con detenimiento en *L'herméneutique du sujet*⁷⁶⁹, la fuerza de la verdad podrá desplegar todo su influjo sobre el sujeto que se constituye. No se trata todavía de una observación de sí encaminada a desvelar los secretos ocultos de la conciencia, sino de un arte de vivir que ayude al discípulo a no repetir los mismos errores, a encontrar la fortaleza necesaria para dominar sus pasiones, a recordar qué actitudes han resultado dañinas para su modo de vida y cuáles no.

*En résumé, le soi doit se constituer à travers la force de la vérité. Cette force réside dans la capacité mnémonique de l'individu et dans la qualité rhétorique du discours du maître, et celles-ci dépendent en partie de l'art de la mémoire et de l'art de la persuasion, de sorte que les technologies de soi dans le monde antique ne sont pas liées à un art de l'interprétation, mais à des arts comme la mnémotechnique et la rhétorique. L'observation de soi, l'examen de soi, l'interprétation de soi, n'interviendront pas dans la technologie de soi avant le christianisme.*⁷⁷⁰

No se trata, sin embargo, de recuperar las técnicas de sí propias de la filosofía de Antigüedad y aplicarlas sin más en nuestra sociedad. Es preciso recordar que Foucault no considera la Antigüedad un espejo de perfección en el que mirarse, sino un referente en el que buscar otras formas posibles de relación con nosotros mismos. En ese sentido, su empeño por poner de manifiesto las grandes diferencias entre las técnicas de sí utilizadas por la filosofía grecorromana y las empleadas por el cristianismo, responde a una búsqueda de nuevas formas de constitución del sujeto. En “Christianisme et aveu”, la segunda de las conferencias impartidas en Dartmouth College en 1980, Foucault insiste en que la hermenéutica de sí moderna se apoya más en las técnicas de sí cristianas que en las clásicas⁷⁷¹. Se queja Foucault de la poca influencia que el mandato clásico del *gnôthi seautón* ha tenido en nuestra cultura, y de cómo el hecho de que el

⁷⁶⁹ Puede encontrarse un tratamiento detallado de las implicaciones pedagógicas del curso de 1982 en A. K. RUNGE PEÑA, “Foucault o de la revaloración del maestro como condición de la relación pedagógica y como modelo de formación. Una mirada pedagógica a la hermenéutica del sujeto”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, n° XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, pp. 217-232.

⁷⁷⁰ Op. cit., p. 52.

⁷⁷¹ “Et je vais essayer de montrer, ce soir, que l'herméneutique de soi moderne prend racine bien plus dans ces techniques chrétiennes que dans les techniques classiques.” Op. cit., p. 65.

cristianismo sea una confesión ha establecido una obligación de verdad que supone la práctica de la confesión como testimonio contra uno mismo. No obstante, no debe verse aquí únicamente un ataque contra el cristianismo, sino más bien un intento de acabar con la teoría del sujeto que ha dominado Occidente durante siglos, y contra la que lucha Foucault desde, al menos, *Les mots et les choses*. Ese es el propósito principal que mueve a Foucault a realizar una genealogía del sujeto moderno⁷⁷², y para ello debe analizar el modo en que se produce la transformación de las técnicas de sí antiguas en las cristianas:

*Ces « arts d'existence », ces « techniques de soi » ont sans doute perdu une certaine part de leur importance et de leur autonomie, lorsqu'ils ont été intégrés, avec le christianisme, dans l'exercice d'un pouvoir pastoral, puis plus tard dans des pratiques de type éducatif, médical, ou psychologique. Il n'en demeure pas moins qu'il y aurait sans doute à faire ou à reprendre la longue histoire de ces esthétiques de l'existence et de ces technologies de soi.*⁷⁷³

Sirviéndose para ello del análisis de la *exomológesis*, Foucault lleva a cabo un estudio de la transmisión de algunas técnicas de sí paganas al cristianismo, concluyendo que dichas técnicas son modificadas profundamente a causa de dos elementos fundamentales de la espiritualidad cristiana: el principio de obediencia y el principio de contemplación. En consecuencia, el objetivo perseguido por las artes de vivir paganas se transforma:

*Une autre particularité distingue la discipline monastique de la vie philosophique. Dans la vie monastique, le bien suprême n'est pas la maîtrise de soi ; le bien suprême est la contemplation de Dieu.*⁷⁷⁴

⁷⁷² “Cette généalogie, qui est depuis des années mon obsession, parce que c’est l’une des voies possibles pour se débarrasser de la philosophie traditionnelle du sujet [...]” Op. cit., p. 66.

⁷⁷³ M. FOUCAULT, *L’usage de plaisirs*, op. cit., p. 18.

⁷⁷⁴ M. FOUCAULT, *L’origine de l’herméneutique de soi*, op. cit., p. 77.

Transformado el objetivo, las técnicas de sí cambian de signo, y la relación que establecen entre el sujeto y sus pensamientos se modifica profundamente. Si en la filosofía antigua el examen de sí estaba dirigido a detectar errores, malas apreciaciones o conductas que no alcanzaban su objetivo, en el cristianismo se trata de examinar los propios pensamientos. Escrutar cada pensamiento para descubrir en él la posible presencia del maligno, esa es la finalidad del examen de sí cristiano⁷⁷⁵. En este punto, Foucault compara el examen de sí tal como es presentado por Casiano, que utiliza las metáforas clásicas del molino, el oficial y el cambista⁷⁷⁶ para ilustrar el modo en que el individuo debe llevar a cabo ese examen, con la censura en Freud. Dado que Foucault realiza esta comparación en varios lugares⁷⁷⁷, es preciso aceptar que se trata de un aspecto importante de su comprensión de la hermenéutica de sí en las sociedades modernas. En el debate que siguió a la celebración de la conferencia “Christianisme et aveu” del Dartmouth College, Foucault afirma que la “description que Freud donne de la censure est presque mot pour mot la description de Cassien dans la métaphore du changeur d’argent”⁷⁷⁸, aunque reconoce que no puede establecer el modo en que Freud llegó a recuperar este tipo de metáforas propias del pensamiento cristiano de los primeros siglos de nuestra era. En cualquier caso, con el examen de sí cristiano vemos surgir un modo diferente de relación entre la verdad y la subjetividad:

⁷⁷⁵ Para todo ello, véase M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 293 y sigs. Es importante, en este sentido, el análisis del concepto de λογισμός que desarrolla Foucault: “Le λογισμός, c’est quelque chose de douteux et c’est même, à la limite, quelque chose de négatif dans la mesure où, s’il est vrai que le but de la vie monastique, c’est la contemplation et la contemplation d’une seule chose, à savoir Dieu, le seul fait de penser à quelque chose, le seul fait de penser à quoi que ce soit, le seul fait qu’un λογισμός vienne se présenter dans la tension de la conscience dirigée par Dieu, ce seul fait est déjà négatif et le λογισμός, comme émergence d’une idée quelconque dans l’esprit tendu vers Dieu, c’est quelque chose de mal.” Op. cit., p. 293. Véase también M. FOUCAULT, *L’origine de l’herméneutique de soi*, op. cit., p. 79.

⁷⁷⁶ Véase M. FOUCAULT, *L’origine de l’herméneutique de soi*, op. cit., pp. 78 y sigs. También M. FOUCAULT, “Le combat de la chasteté”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1124 y sigs.

⁷⁷⁷ Véase M. FOUCAULT, *Du gouvernement de vivants*, op. cit., p. 237 y M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice –cours de Louvain, 1981*, Presses universitaires de Louvain, 2012, lección del 13 de mayo de 1981.

⁷⁷⁸ M. FOUCAULT, *L’origine de l’herméneutique de soi*, op. cit., pp. 110-111.

*Cette constitution de la pensée comme champ de données subjectives requérant une analyse interprétative pour découvrir le pouvoir de l'autre en moi est, je crois, si nous la comparons avec les technologies de soi stoïciennes, une façon absolument nouvelle d'organiser la relation entre la vérité et la subjectivité. Je crois que l'herméneutique de soi commence ici.*⁷⁷⁹

La obligación de decir la verdad sobre uno mismo en el cristianismo primitivo se materializaba, como se ha dicho, en dos prácticas relacionadas con la penitencia: la *exomológesis* y la *exagóreusis*. Mediante la primera, el cristianismo muestra una *tentación ontológica*, dice Foucault, pues trata de poner de manifiesto el ser del penitente expulsado de la comunidad. Sin embargo, vimos antes que Foucault afirmaba que la *exagóreusis*, menos conocida, era más importante en su opinión. Ahora se entiende por qué: con la *exagóreusis*, la tentación ontológica del cristianismo es sustituida por una *tentación epistemológica* que conduce a la verbalización de sí, a esa puesta en discurso de sí mismo que caracterizará en gran medida las técnicas de dominación de Occidente desde la aparición del cristianismo a la actualidad.

Por otra parte, esta hermenéutica de sí cristiana implica el sacrificio de sí, por lo que Foucault considera que es preciso encontrar la posibilidad de fundar la hermenéutica de sí en algún tipo de emergencia positiva que no implique la renuncia de sí, tal como afirmaba en la cita que abre este apartado. Es este un problema de hondo calado político que conduce a Foucault a estudiar “comment les sujets sont effectivement liés dans et par les formes de véridiction où ils s’engagent.”⁷⁸⁰ Si bien es cierto que todavía no menciona el término, que no aparecerá efectivamente en sus análisis hasta el 10 de marzo de 1981 en *L’herméneutique du sujet*, es evidente que Foucault se está aproximando al descubrimiento de una práctica de sí que pone en comunicación verdad, sujeto y gobierno, práctica que no será otra que la *parresía*.

⁷⁷⁹ Op. cit., p. 84.

⁷⁸⁰ M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 9. Ver también M. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 3 y sigs. “La question que je voudrais aborder cette année, c’est celle-ci : dans quelle forme d’histoire se sont noués en Occident les rapports entre ces deux éléments, qui ne relèvent pas de la pratique, de l’analyse historique habituelle, le « sujet » et la « vérité ».” Op. cit., p. 4.

V.7. Repensar la relación educativa: la psicagogía parresiástica

*Ce terme de parrhêsia se réfère, me semble-t-il, à la fois à la qualité morale, à l'attitude morale, à l'êthos si vous voulez, d'une part, et puis à la procédure technique, à la tekhnê, qui sont nécessaires, indispensables pour transmettre le discours vrai à celui qui en a besoin pour la constitution de lui-même comme sujet de souveraineté sur lui-même et sujet de véridiction de lui-même en lui-même.*⁷⁸¹

*[J]amais, dans la littérature grecque, les dieux ne seront dotés de parrêsia. La parrêsia est une pratique humaine, c'est un droit humain.*⁷⁸²

*Le parrésiaste met en jeu le discours vrai de ce que les Grecques appelaient l'êthos.*⁷⁸³

*Tudo indica que a recepção atualmente em curso do pensamento foucaultiano, a partir da retomada do cuidado de si, apenas começou a abrir um conjunto renovado de questões e problemas articulados com a preocupação com a formação ética dos sujeitos. Nessa via, temáticas como a espiritualidade, a parresía e a psicagogia, dentre outras, parecem indicar formas de análise que contribuem para desestabilizar os modos pelos quais ainda pensamos os sujeitos e os seus processos de formação, articulando reflexões ontológicas consideradas por muito tempo sem cabimento pelo campo educacional e pedagógico.*⁷⁸⁴

⁷⁸¹ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 356.

⁷⁸² M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 141.

⁷⁸³ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 25.

⁷⁸⁴ A. S. FREITAS, "A parresía pedagógica de Foucault e o êthos da educação como psicagogia", en *Revista Brasileira de Educação*, v. 18, n. 53, abril-junio de 2013, p. 336.

Foucault entra en contacto con el concepto de la *parresía* a comienzos de los años ochenta. Tal como vimos, tras las modificaciones introducidas en el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault llena un vacío en sus análisis históricos: el de la filosofía griega. Influido y guiado por su amigo el historiador de la antigüedad Paul Veyne, y por Pierre Hadot⁷⁸⁵, Foucault se adentra más y más en la investigación del pensamiento y la sociedad grecolatinos, redescubriendo nuevos sentidos de la labor del filósofo, que no sólo transformarán su visión de la historia del pensamiento (filosofía antigua como *cuidado de sí* a partir del *Alcibíades* platónico), sino que contribuirán en gran medida a un profundo replanteamiento de su desempeño como intelectual, de sus análisis de las relaciones políticas, y de sus propias convicciones y actuaciones públicas, por lo demás, cada vez más escasas.

El primer análisis que Foucault consagra al concepto de la *parresía* es el de la clase del 10 de marzo de 1982, en el marco de su curso *La hermenéutica del sujeto*. Sus primeros pasos en ese análisis muestran un encuentro todavía dubitativo con el que será, como ya vimos, el tema central de sus dos últimos cursos en el Collège de France y de múltiples conferencias en Estados Unidos, especialmente en la Universidad de Berkeley. A pesar de haber afirmado en la clase del 27 de enero que abordaría el tema durante la siguiente sesión, lo cierto es que Foucault posterga una y otra vez ese análisis de la *parresía* hasta el 10 de marzo. Durante esos dos meses, en los que imparte cinco conferencias de dos horas cada una, el término aparece y reaparece, sin que el alquimista del estrado se anime a exponerlo en profundidad. Esas menciones ocasionales recogen sentidos diversos del término, que irá cobrando un interés creciente hasta convertirse en uno de los conceptos clave de todo el entramado teórico del “último” Foucault, dedicado a elaborar esa ontología de nosotros mismos cifrada en un análisis del presente cuya línea directriz será la historia de la verdad que, en cierto modo, cierra y completa –aunque inacabada– la obra de toda una vida.

Tal como afirma Frédéric Gros, “il est certaine qu’avec ce thème du franc-parler, du dire-vrai, du courage de la vérité (autant de manières de traduire « parrhêsia »), Foucault est au plus près de lui-même, au sens où il s’interroge sur le statut de sa propre

⁷⁸⁵ Para la relación entre ambos pensadores, véase el capítulo IV de esta tesis.

parole, sur son rôle d'intellectuel public, sur les enjeux de sa fonction.»⁷⁸⁶ No se trata sólo, por tanto, de analizar un concepto más de la filosofía grecorromana con la mirada de anticuario de que hablara Nietzsche⁷⁸⁷, sino de poner en cuestión la relación entre discurso y verdad *en la propia palabra*, de arrojar una luz nueva, reflejada en el espejo de la antigüedad, sobre las relaciones sociales y políticas en las que nos hallamos sumergidos. Se trata, por último, de replantear la labor del filósofo, del intelectual, de aquel que se siente o al que se le supone estar en posesión de una verdad necesaria para la buena marcha del mundo de los hombres. No ha de extrañarnos, después de todo lo visto hasta aquí, que la noción de *parresía* aparezca en un curso sobre la *Hermenéutica del sujeto*, y que el primer análisis que hace de ella Foucault sea de carácter moral, en el contexto de la filosofía epicúrea:

*La parrhêsia, c'est l'ouverture de coeur, c'est la nécessité pour les deux partenaires de ne rien cacher l'un à l'autre de ce qu'ils pensent et de se parler franchement. Notion encore une fois à élaborer, mais dont il est certain qu'elle a été pour les épicuriens, avec l'amitié, une des conditions, un des principes éthiques fondamentaux de la direction [de conscience].*⁷⁸⁸

Es preciso señalar, en primer lugar, que el propio Foucault reconoce la necesidad de reelaborar la noción de *parresía*. En este momento de su exposición, las palabras del filósofo francés parecen anticipar la importancia que cobrará la *parresía* en sus dos últimos años de vida, a pesar de no tener la certeza del rumbo que habría de tomar el estudio del concepto. De hecho, en esta su primera mención importante, Foucault ve en la *parresía* una condición más, un principio moral más, de la relación del sujeto con su

⁷⁸⁶ F. GROS, « La parrhêsia chez Foucault (1982-1984) », en F. GROS (coord.), *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, París, 2002, p. 155.

⁷⁸⁷ “El sentido anticuario de un hombre, de una comunidad o de todo un pueblo posee siempre un limitadísimo campo de visión. No percibe la mayor parte de las cosas, y lo poco que ve lo ve demasiado cercano y aislado; no es capaz de medirlo y, por tanto, lo considera todo de igual importancia. Es decir: atribuye a lo singular una importancia excesiva. Por tanto, no existen para las cosas del pasado ni diferencias de valor ni proporciones que las juzguen comparativamente, sino siempre sólo dimensiones y proporciones de las cosas del pasado en referencia al individuo o pueblo que mira hacia atrás bajo la perspectiva anticuaria.”, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, p. 63, traducción de Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

⁷⁸⁸ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit, p. 132.

director de conciencia, con su compañero, con su amigo. Por el momento, la *parresía* constituye una exigencia entre otras de una “ética de la palabra”, de un “modo de decir” que asegure el correcto intercambio entre el guía y el discípulo, sin el cual el otro pilar de la dirección de conciencia epicúrea, la amistad, quedaría desvalido, incapaz de establecer una comunicación fructífera entre las almas. Veremos cómo, a lo largo del recorrido que irá sumiendo más y más a Foucault en el estudio de la ética y la política grecorromanas, la *parresía* crecerá en importancia, en riqueza de matices, llegando a convertirse en el nudo gordiano de las tres dimensiones de la realidad humana que constituyen la seña de identidad de la obra foucaultiana: sujeto, poder y palabra, o tanto valdría decir, relación del individuo consigo mismo y creación de su subjetividad, relación del individuo con los otros y formación de las estructuras políticas y sociales de dominación, y relación del individuo con la verdad a través del lenguaje. Si el estudio de la *parresía* permite a Foucault cerrar el círculo, encontrar el lugar privilegiado de articulación de sus grandes líneas de trabajo, a nosotros nos abre el camino para realizar una lectura que desborde el texto foucaultiano y deje fluir sus análisis hacia una aplicación educativa a la que hemos dado el nombre de *psicagogía parresiástica*. Entender el sentido de la *parresía* en el pensamiento de Foucault supone, en el seno de esta investigación, tanto como hallar una nueva clave de lectura de su obra desde la óptica de la filosofía de la educación, razón que justifica, por sí sola, dedicar una atención pormenorizada a la aparición y desenvolvimiento del concepto en los tres últimos cursos del Collège de France en los que, como tratará de mostrarse, se oculta el latido que anima todo un “sistema de pensamiento”, por utilizar la denominación de la cátedra que en esa institución ocupó Foucault hasta su muerte.

Al estudiar la *parresía*, Foucault se estudia a sí mismo, disecciona su vida de intelectual, de activista político, de archivero, pero también de homosexual en un entorno hostil, de defensor de una libertad nueva y más radical frente a categorías metafísicas del pasado: conceptos como la verdad, el sujeto, el sexo (como modo de relación con los otros pero también como género sustancialmente determinado y determinante), el poder, etc., de los que se había ocupado durante treinta años, muestran perfiles modulados respecto a su imagen anterior. Las “modificaciones” de la *Historia de la sexualidad* habían conducido a Foucault a retomar una antigua –aunque semiolvidada– forma de entender la filosofía como modo de vida, como arte de la existencia, y no ya –o no sólo– como búsqueda de la verdad. En su curso de 1982-1983

en el Collège de France, dedicado a “Le Gouvernement de soi et des autres”, Foucault resume brevemente el proyecto en el que trabaja en esos momentos, cuyo objetivo es desarrollar una *Histoire de la pensée*, una historia del pensamiento, diferenciada claramente de los otros tipos de análisis históricos que se llevaban a cabo en Francia por esas fechas, que Foucault cataloga en Historia de los sistemas de pensamiento e Historia de las representaciones. En la primera conferencia del curso, el 5 de enero de 1983, Foucault explica su trabajo, para el cual considera necesario realizar el análisis de cómo se articulan los focos de experiencia en tres ejes:

1. Las formas de un saber posible.
2. Las matrices normativas de comportamiento para los individuos.
3. Los modos de existencia virtual para el sujeto posible, que se plasman en la constitución de modos de ser del sujeto.

Desde esta perspectiva analizó Foucault en su día esos tres ejes, determinando un desplazamiento específico en cada uno de ellos, tal como quedó expuesto en el apartado consagrado al retorno a los griegos.

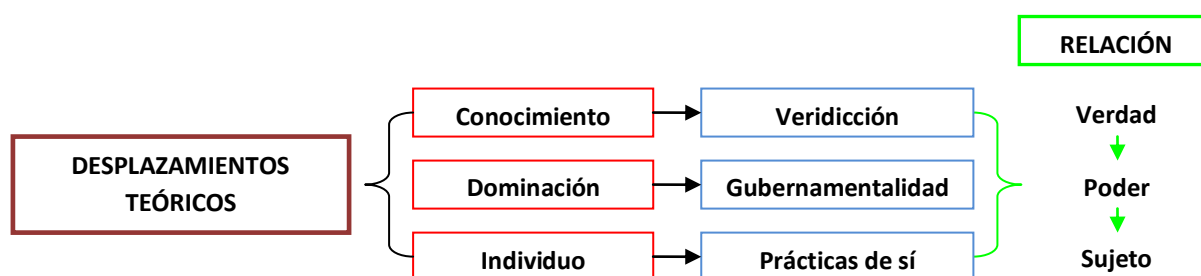
Los tres desplazamientos que señala Foucault⁷⁸⁹ (aplicados respectivamente a la locura, el poder y la sexualidad) constituyen el punto de apoyo de su intento de realizar esa *Histoire de la pensée* de la que hablábamos. Un año más tarde, en la primera clase del 1 de febrero del curso de 1984, “Le courage de la vérité”, Foucault vuelve a insistir en la importancia que la noción de *parresía* ha cobrado en sus investigaciones, y en la manera en que sirve para recapitular y articular la mayor parte de su obra anterior:

Il me semble qu'en examinant la notion de parrêsia on peut voir se nouer ensemble l'analyse de modes de véridictions, l'étude de techniques de gouvernementalité et le repérage de formes de pratiques de soi. L'articulation entre les modes de véridiction,

⁷⁸⁹ Recuérdese que eran: 1. conocimiento→ saber; 2. análisis de la norma→ ejercicio del poder→ gubernamentalidad; y 3. cuestión del sujeto→ formas de subjetivación→ formas de relación del sujeto consigo mismo.

*les techniques de gouvernementalité et les pratiques de soi, c'est au fond c'est que j'ai toujours essayé de faire.*⁷⁹⁰

En realidad, según el propio Foucault, ese había sido siempre su problema⁷⁹¹. Desde la perspectiva de este año 1984, y como ya hiciera en el curso anterior, “Le Gouvernement de soi et des autres”, Foucault delimita nuevamente ese triple desplazamiento teórico en el que encajan sin dificultad las distintas etapas de sus investigaciones:



Nexo de unión entre ética, política y conocimiento, la *parresía* cierra el proteico edificio⁷⁹² de la filosofía de Foucault, permitiéndole recuperar, ensamblar y armonizar las distintas etapas de su pensamiento por las que, como un filósofo enmascarado, Foucault había transitado durante toda una vida.

⁷⁹⁰ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 10.

⁷⁹¹ M. FOUCAULT, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol 2, p. 1527 y sigs. A la pregunta del entrevistador sobre si su recorrido filosófico actual está determinado por el polo subjetividad y verdad, responde Foucault: “En réalité, ce fut toujours mon problème, même si j’ai formulé d’une façon un peu différente dans le cadre de cette réflexion. J’ai cherché à savoir comment le sujet humain entrait dans des jeux de vérité, que ce soit des jeux de vérité qui ont la forme d’une science ou qui se réfèrent à un modèle scientifique, ou des jeux de vérité comme ceux qu’on peut trouver dans des institutions ou de pratiques de contrôle. C’est le thème de mon travail *Les Mots et les Choses*, où j’ai essayé de voir comment, dans des discours scientifiques, le sujet humain va se définir comme individu parlant, vivant, travaillant. C’est dans le cours au Collège de France que j’ai dégagé cette problématique dans sa généralité.”, op. cit., pp. 1527-1528.

⁷⁹² Esta metáfora constructiva, tan traída y llevada al hablar del pensamiento de un autor, me hace pensar más, en el caso de Foucault, en un edificio incierto, inestable pero no al borde del colapso, como puede ser el *Ginger y Roger* de Praga de Frank Gehry, que en una estructura de *trilítion* clásica, quizás más aplicable a un pensamiento con vocación de sistema como el de Kant.

Las apariciones del concepto de la *parresía* que tienen lugar en el curso de 1982, recorren las relaciones recogidas en el cuadro anterior en sentido inverso, comenzando por las funciones éticas que desempeñará esta técnica de la palabra franca, para ir deslizándose poco a poco hacia el estudio de las funciones políticas, que ocupará el grueso del curso de 1982-1983, “Le gouvernement de soi et des autres”. Finalmente, de este segundo núcleo teórico del *poder*, o de las técnicas por las cuales tratamos de conducir la conducta de los otros, Foucault pasará a estudiar, en su último año de vida, las diferentes formas de veridicción en sus múltiples relaciones, utilizando la *parresía* como continuo punto de referencia, de delimitación de los entrecruzamientos que hacen confluir las proferencias de los expertos *en verdad*⁷⁹³ (*auténticos* expertos y expertos *en la verdad*, a un tiempo). En la clase del 27 de enero de 1982 de *L’herméneutique du sujet*, surge con fuerza la idea que guiará este recorrido, cuyo punto de partida ha de buscarse en la ética como práctica de sí:

*C’est qu’à travers ce développement de la pratique de soi, à travers le fait que la pratique de soi devient ainsi une sorte de relation sociale –sinon universelle, bien sûr, du moins toujours possible entre des individus, quand même ils ne sont pas dans un rapport de maître de philosophie à élève-, [il] se développe, je crois, quelque chose de très nouveau et de très important, qui est une nouvelle éthique, non pas tellement du langage ou du discours en général, mais du rapport verbal avec l’autre. Et cette nouvelle éthique du rapport verbal avec l’autre, c’est elle qui est désignée par cette notion fondamentale de la parrhêsia. La parrhêsia, que l’on traduit en général par « franchise », c’est une règle de jeu, c’est un principe de comportement verbal que l’on doit avoir avec l’autre dans la pratique de la direction de conscience. Alors c’est ça que, la prochaine fois, je commencerai par vous expliquer (cette parrhêsia), avant de voir ensuite comment et sous quelle forme se technicise cette relation verbale à l’autre dans la direction de conscience.*⁷⁹⁴

⁷⁹³ Sin duda, todo el tratamiento que lleva a cabo Foucault de las formas de veridicción, así como de los expertos en ellas en la antigüedad griega, debe mucho a la obra de Marcel Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, publicada en 1967. En opinión de Detienne, los análisis de Foucault sobre la “voluntad de saber”, la “voluntad de verdad” y el “poder-saber”, desde *L’Ordre du discours* de 1970, están tomados en préstamo de los suyos: “Vraisemblablement, il se référerait au paysage du vrai que j’avais dessiné en mon enquête.” M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Le Livre de Poche, 2006, p. 13.

⁷⁹⁴ M. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, op. cit., p. 158.

No obstante, a pesar de esta nueva “promesa”, Foucault comenzará la clase del 3 de febrero, es decir, la siguiente conferencia, retrasando una vez más -hasta un mes y medio después- la exposición pormenorizada de la *parresía*, en esta ocasión en favor del análisis de los comentaristas de la obra platónica y las visiones de la filosofía que ofrece Platón en sus diálogos. ¿Dudas sobre el lugar que corresponde a la *parresía* en el entramado de la ética griega? ¿Necesidad de aclarar algunos aspectos previos para hacer más comprensible la noción, su importancia y su lugar en la reconstrucción foucaultiana de nuestro pasado?

Permítase un breve paréntesis sobre la naturaleza de los cursos de Foucault en el Collège de France. A menudo, Foucault alteraba los planes de alguna clase del Collège sobre la marcha⁷⁹⁵. Aunque sus multitudinarios cursos en la rue des Écoles ofrecen el aspecto de conferencias escritas, especialmente cuando se leen en las transcripciones de Gallimard preparadas por François Ewald y sus colaboradores, lo cierto es que tenían más bien un carácter semi-improvisado⁷⁹⁶, especialmente durante sus últimos años, moviéndose Foucault entre la lectura de sus notas y la disertación, siempre brillante y con una precisión expositiva digna de admiración, lo que les confiere una vida sorprendente, transportándonos a la cercanía del acróbata⁷⁹⁷, haciendo revivir su

⁷⁹⁵ Para este tema de la preparación y modificación de los cursos del Collège, véase M. SENELLART, “Le cachalot et l’écrevisse. Réflexion sur la rédaction des Cours au Collège de France”, en L. TACOU (dir.) *L’Herne. Foucault*, Les Cahiers de l’Herne, París, 2011, pp. 147-155.

⁷⁹⁶ No pretendemos decir aquí que los cursos que impartía Foucault en el Collège no estuvieran concienzudamente elaborados, ni que su exposición fuera un discurso repentizado. Gérard Petitjean, periodista de *Nouvel Observateur* asistente a algunos cursos de Foucault, los describe así: “Aucun effet oratoire. C’est limpide et terriblement efficace. Pas la moindre concession à l’improvisation.” (Citado por F. Ewald y A. Fontana en el *Avertissement* de su edición del curso de 1981-1982, *L’herméneutique du sujet*, ed.cit., p. VIII).

⁷⁹⁷ Así describe Foucault su labor como conferenciante en el Collège de France: “Il faudrait pouvoir discuter ce que j’ai proposé. Quelquefois, lorsque le cours n’a pas été bon, il faudrait peu de chose, une question, pour tout remettre en place. Mais cette question ne vient jamais. En France, l’effet de groupe rend toute discussion réelle impossible. Et comme il n’y a pas de canal de retour, le cours se théâtralise. J’ai un rapport d’acteur ou d’acrobate avec les gens qui sont là. Et lorsque j’ai fini de parler, une sensation de solitude totale...”, en “Les Grands Prêtres de l’université française” de Gérard Petitjean, en *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975 (citado en el “Avertissement” de François Ewald y Alessandro Fontana de todos los cursos del Collège de France, p. VIII de cualquiera de ellos). Por eso, entre otras razones, Foucault prefería el modo de trabajo propio de las universidades americanas como la de Berkeley, en la que se sentía más a gusto que en el Collège, que incluso pensó abandonar en sus últimos años de vida. Véase a este respecto mi introducción conjunta con Ángel Gabilondo Pujol a *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004, concretamente el epígrafe “Foucault y Estados Unidos”, páginas 11 a 16.

entusiasmo, su sincera emoción ante el descubrimiento compartido. Así lo confiesa el propio Foucault en la segunda hora de la clase del 10 de marzo de 1982:

J'ai l'impression tout de même qu'il y a un certain nombre de gens qui enregistrent les cours. Très bien, ça fait absolument partie des droits fondamentaux. Les cours ici sont publics. Simplement, vous avez peut-être l'impression que tous les cours sont écrits. Mais ils le sont moins qu'ils n'en ont l'air, et je n'en ai pas de transcription ni même d'enregistrement. Or, il se trouve que j'en aurais besoin. Alors si, par hasard, il y en a parmi vous qui ont (ou qui savent que certains autres ont) soit des enregistrements –je crois qu'il y a quelqu'un qui s'appelle Monsieur Lagrange- soit évidemment des transcriptions, si vous avez la gentillesse de me le dire, ça pourrait me rendre service.⁷⁹⁸

Nada más foucaultiano, nada más cercano a las intenciones de Paul Michel que ese recíproco intercambio entre el autor-actor-acróbata y el público. Foucault ofreciéndose en su trabajo, mostrándose en lo que es y transformándose al tiempo que transforma a su auditorio. Y a la vez, éste transformándolo a él. El curso trata sobre la formación de la subjetividad, sobre la creación y recreación del sujeto, y ese mismo curso lleva a cabo aquello de lo que trata. Foucault se transforma en el diálogo –casi sin retorno, eso sí- con los otros, e incluso utiliza modestamente recursos *parresiásticos* en el desempeño de su función como maestro de la verdad del siglo XX –aunque él no aceptaría semejante título.

Cabe pensar que la intención del filósofo francés hubiera sido abordar el tratamiento de la *parresía* desde el día en que lo propuso por primera vez, es decir, el 27 de enero de 1982, pero que el estado de sus investigaciones, todavía en ciernes, le hacía dudar y posponer el momento, tratando de organizar su propio trabajo⁷⁹⁹. Tras la

⁷⁹⁸ Clase del 10 de marzo de 1982, segunda hora, p. 378 de la edición del curso citada.

⁷⁹⁹ Foucault tenía una gran capacidad para improvisar conferencias, cursos, etc. Ya desde sus primeros trabajos como docente universitario hizo gala de esa habilidad, por ejemplo en Uppsala. Así lo recuerda Dumézil, tal como nos cuenta Eribon: “Dumézil aimait à évoquer une improvisation brillante sur une adaptation filmée des *Mains sales* de Sartre. Foucault ne savait pas, à quatre heures de l'après midi, quel film il allait recevoir. Et le soir, il en parlait avec brio devant une assistance subjuguée.” D. ERIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, París, 1991, p. 102. La variedad de sus temáticas, la facilidad con que era capaz de pasar de unas a otras, disertando con igual solvencia sobre temas muy variados, nos hace pensar

presentación del 10 de marzo, veremos crecer la importancia del concepto hasta el punto de merecer dos cursos del Collège centrados en él casi monográficamente, y convertirse en el elemento en torno al cual Foucault reinterpretará su obra. De hecho, la docena de apariciones del término *parresía* en el curso de 1982 no mantienen en absoluto el orden cronológico de exposición que seguirá Foucault durante los dos cursos siguientes, ni muestran un recorrido lógico por las distintas fases de problematización de la función *parresiástica*. Se trata de apariciones más o menos preparadas, más o menos importantes en el desarrollo de la materia de la exposición, pero marginales en todo caso. De todos modos, es preciso recordar que el curso del 82 trataba sobre la hermenéutica del sujeto, las formas de subjetivación, la aparición de una estética de la existencia cuyos elementos fundamentales se asientan en unas artes de la existencia que Foucault analiza pormenorizadamente. En este punto de su trabajo, la *parresía* es sólo una *téchne* más, asociada a la ética de la palabra, a la “cultura del cuidado de sí”, y cuya finalidad es facilitar el trabajo de la relación entre quienes guían y quienes son guiados, trátase del terreno del que se trate:

*La parrhêsia, c'est une qualité, ou plutôt une technique que l'on utilise dans le rapport entre le médecin et le malade, entre le maître et le disciple : c'est cette liberté de jeu, si vous voulez, qui fait que dans le champ des connaissances vraies on va pouvoir utiliser celle qui est pertinente pour la transformation, la modification, l'amélioration du sujet. Et vous voyez que dans [le cadre de] cette parrhêsia, qu'il [Epicuro] revendique en tant que physiologue, c'est-à-dire en tant que quelqu'un qui connaît la nature mais qui n'utilise cette connaissance de la nature qu'en fonction de ce qui sera utile au sujet, usant de cette liberté [de parole], il dit : j'aime mieux « dire prophétiquement les choses utiles à tous les hommes » que « donner mon assentiment aux opinions reçues ».*⁸⁰⁰

La paráfrasis atribuida a Epicuro nos habla del lugar que, en este momento, ocupa la *parresía* en el pensamiento de Foucault. Por una parte, trae a presencia a

que este episodio no fue casual. A todo ello, es preciso sumar la altura de la retórica de Foucault, unida a una capacidad de trabajo asombrosa y a una profunda cultura aquilatada a lo largo de muchos años en todas las bibliotecas que constituían su segundo hogar.

⁸⁰⁰ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 232.

Epicuro reclamando su condición de “fisiólogo”, es decir, de alguien que conoce la *phýsis* (objeto ya centenario de la búsqueda filosófica en tiempos del filósofo de Samos), pero no encuentra más utilidad a dicho conocimiento que la que se deriva de su aplicación al terreno ético. Como los estoicos, los epicúreos consideraban que el valor del estudio de la *phýsis* estaba subordinado a la formación del *éthos* del individuo⁸⁰¹. Comprender el cosmos en el que vive el individuo es fundamental para saber afrontar la existencia con la serenidad necesaria para asumir el hecho de que el hombre ha sido siempre, es y será desgraciado. Por otra parte, Epicuro alude a las profecías propias de los oráculos, que sólo pueden ser comprendidas por unos pocos, y desprecia la opinión común, desprovista de la capacidad de cambiar nada en quien la escucha:

*Dire prophétiquement, à quelques-uns seulement qui peuvent comprendre, les vérités de la nature, qui sont telles qu'elles peuvent effectivement changer son mode d'être, voilà ce en quoi consistent l'art et la liberté du physiologue. C'est un art qui se rapproche de la formulation prophétique. C'est un art aussi qui se rapproche de la médecine, en fonction d'un objectif et en fonction de la transformation d'un sujet.*⁸⁰²

Así pues, quien use de la *parresía* perseguirá la transformación del otro frente al modo de ser común, situándose inevitablemente en el límite de la aceptación y de la comprensión de los demás, con el riesgo que ello supone. La *parresía* va mostrando poco a poco su carácter selectivo: sólo unos pocos pueden usarla y entender su uso. También vemos ya cuál va a ser la finalidad principal de su aplicación: el perfeccionamiento del otro, en singular en este caso, pues en Epicuro se trata de una relación de maestro a discípulo, y de una *parresía* ética y no política⁸⁰³, como veremos

⁸⁰¹ Epicuro no desprecia, como a menudo suele afirmarse, el método científico ni el estudio de la lógica, sólo los sitúa en relación de subordinación con respecto a la ética. A.A. Long lo explica así en su introducción a la filosofía helenística: “No negaba que la filosofía utiliza al lenguaje y la lógica como instrumentos suyos, mas rechazaba con vehemencia el punto de vista de que el análisis lingüístico, por sí mismo, sea capaz de decirnos acerca del mundo nada verdadero o relevante para una vida sosegada.” *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 30. Y en la página 39 añade Long: “Epicuro, con ánimo de impresionar, escribe a menudo como si despreciara todo estudio. Mas esto es retórica, expresión de menosprecio por lo que consideraba pedante y positivamente perjudicial en la cultura de su tiempo.”

⁸⁰² M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 232.

⁸⁰³ Como es bien sabido, Epicuro defendía la necesidad de apartarse de la vida política: “Pasa desapercibido mientras vivas (*látthe biósas*)” es un importante lema epicúreo. “Un lema escandaloso –

que sucede en otros textos. Además, la comparación con la medicina será uno de los tópicos que utilizará Foucault repetidas veces a lo largo de sus conferencias, tanto por su continua aparición en los textos antiguos como por el valor explicativo de la metáfora: el médico guía al enfermo, reconviene al otro a su pesar haciéndole ver el camino que debe seguir para alcanzar la salud, arriesga en ocasiones su relación con el paciente, al tener que prescribir tratamientos desagradables para éste. Pensemos que lo que para nosotros puede hoy tener escasas implicaciones morales, como es la salud del cuerpo y el uso de la medicina, era en la Antigüedad inseparable del estado del alma y de su condición moral, y así lo señalaron casi unánimemente todas las escuelas filosóficas griegas, de Platón a los estoicos imperiales.

Como en el caso de la medicina, en la relación entre maestro y discípulo existe una asimetría constitutiva que recorre todas las prácticas dialógicas de las escuelas éticas de la Antigüedad, desde el diálogo Socrático a la diatriba estoico-cínica. No se trata, afirma Foucault en su clase del 3 de marzo, de negar la participación en el diálogo al discípulo, de desposeerle de su capacidad y su derecho de hablar, sino de ponerlo a prueba, de agitar su conciencia de sí para hacerle ver qué sabe y qué ignora, y cuál es su relación con la verdad y su disposición a decirla, aunque todavía no esté preparado para hacerlo:

[...] il ne s'agit pas, par ce dialogue ou cette diatribe ou cette discussion, d'obtenir que le sujet dise la vérité sur lui-même. Il s'agit simplement de le tester, de l'éprouver comme sujet susceptible de dire-vrai. Il s'agit, par l'interrogation socratique, par ces sortes de questionnements insolents et désinvoltes de la diatribe stoïco-cynique, ou bien de montrer au sujet qu'il sait ce qu'il ne croyait pas savoir –ce que fait Socrate- ou de lui montrer qu'il ne sait pas ce qu'il croit savoir –ce que faisait aussi Socrate, ce que font aussi les stoïciens et les cyniques. Il s'agit en quelque sorte de l'éprouver, de l'éprouver dans sa fonction de sujet disant la vérité, pour le forcer à prendre

afirma García Gual- cuando se piensa que la “virtud” griega, la *arete*, fue siempre competitiva, que lo que se predicaba tradicionalmente era destacar en los juegos atléticos y en la actuación política, que la *arete* se medía por el aplauso y la consideración pública. Ya Sócrates, sin embargo, había combatido este tipo de virtud, y el concepto agonal de la misma se hallaba ahora en crisis.” C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 193. Es evidente que los tiempos estaban cambiando, y el espacio político –tanto valdría decir público- ya no proporcionaba las condiciones necesarias para dar sentido pleno a la existencia del hombre como “animal político”.

*conscience du point où il en est dans cette subjectivation du discours vrai, dans sa capacité à dire vrai.*⁸⁰⁴

Lo cierto es que no podría ser de otra forma, pues el discípulo no tiene nada que decir, no tiene autonomía en su propio discurso, dice Foucault, sino que cumple una función de escucha silenciosa. El maestro debe emplear la *parresía* en su discurso si quiere que lo que dice se convierta en el discurso verdadero del discípulo que está siendo convertido a una nueva forma de subjetivación.

El 10 de marzo, Foucault se sumerge de lleno en el análisis de la *parresía*. Las dos sesiones de esa jornada están dedicadas exclusivamente al *franc-parler*, al decir verdadero, y constituyen una auténtica introducción al tema, que será desarrollado al detalle durante los dos años siguientes. La *parresía* aparece ahora claramente delimitada, como si Foucault hubiera encontrado por fin el sentido y la importancia que esta actitud moral encerraba en la filosofía antigua:

*Ce terme de parrhêsia se réfère, me semble-t-il, à la fois à la qualité morale, à l'attitude morale, à l'êthos si vous voulez, d'une part, et puis à la procédure technique, à la tekhnê, qui sont nécessaires, indispensables pour transmettre le discours vrai à celui qui en a besoin pour la constitution de lui-même comme sujet de souveraineté sur lui-même et sujet de véridiction de lui-même à lui-même.*⁸⁰⁵

Para los filósofos de la Antigüedad, el *decir verdadero* es tanto una actitud como una técnica de transmisión de la verdad, sin que uno y otro aspecto puedan darse independientemente. Aquel que pretende hacer llegar a otros un discurso verdadero ha de poseer un carácter determinado, una relación con la verdad específica, que se pone de manifiesto, precisamente, en su condición de *parresíastês*. Sólo estando en disposición de utilizar la *parresía* podrá el maestro hacer llegar la verdad, se trate del discurso o del modo de vida, al discípulo que, por ello mismo, habrá de sufrir una transformación de

⁸⁰⁴ Op. cit., p. 348.

⁸⁰⁵ Op. cit., p. 356.

su *éthos* para poder albergar en sí mismo esa verdad. No obstante, continúa Foucault, el uso de la *parresía* no está libre de peligros ni dificultades. En primer lugar, debe arrostrar la competencia de dos adversarios: uno moral, la adulación, el otro técnico, la retórica. En este sentido, la actitud del *parresiastés* no puede dejar lugar a dudas:

*Opposition, combat, lutte contre la flatterie. Liberté, affranchissement par rapport à la rhétorique.*⁸⁰⁶

La lucha contra la adulación se justifica porque mediante su acción interesada, el adulador impide que el sujeto se conozca a sí mismo y, por lo tanto, que ejerza sobre sí mismo el gobierno adecuado. En los textos que estudia Foucault de Filodemo, de Plutarco, de Séneca, a menudo se trata la *parresía* de un director de conciencia que se encuentra en relación de inferioridad con respecto a su dirigido, como puede ser el caso de un consejero y el emperador, un filósofo y el patrón de una importante familia patricia, etc. Por ello, evitar la tentación de la *flatterie* es especialmente importante, pues en caso contrario el poderoso nunca podrá disponer de auténticos maestros de verdad que le ayuden a conducirse a sí mismo y así poder gobernar a los otros.

En cuanto al segundo enemigo de la *parresía*, la retórica, constituye un arte, una técnica del discurso que se enseña, mientras que la *parresía* no puede ser enseñada, porque no es un arte⁸⁰⁷ o, al menos, no es solamente una arte. Si la retórica persigue la persuasión lograda mediante medios técnicos,

*Dans la parrhêsia, il ne peut y avoir que de la vérité. Là où il n'y aurait pas vérité, il n'y aurait pas de franc-parler. La parrhêsia, c'est la transmission en quelque sorte nue de la vérité elle-même [...] Elle est l'instrument de cette transmission, qui ne fait rien d'autre que faire jouer, dans toute sa force dépouillée, sans ornement, la vérité du discours vrai.*⁸⁰⁸

⁸⁰⁶ Op. cit., p. 357.

⁸⁰⁷ Op. cit., pp. 365 y sigs.

⁸⁰⁸ Op. cit., p.366.

El *parresiastés* se sirve exclusivamente de esa “fuerza de la verdad”, *extraepistemológica*, de la que se habló en el apartado anterior. Sin necesidad de recurrir a elementos ornamentales, sin apelar a la adulación, sin más instrumentos de persuasión que su propia naturaleza, la *parresía* trata de llevar a cabo un juego de veridicción que potencia en grado sumo la fuerza de la verdad como herramienta de transformación del sujeto, como mecanismo subjetivador, y como práctica de gobierno de sí y de los otros. El encargado de poner en práctica esta forma de decir verdadero, el maestro de existencia tal como se conoció en la Antigüedad griega y romana, adopta una relación con el dirigido totalmente diferente a la del director de conciencia cristiano:

*Car ce maître d'existence parle plutôt qu'il n'écoute, instruit plutôt qu'il ne confesse, invite à la construction positive plutôt qu'au renoncement sacrificiel.*⁸⁰⁹

Invitar a la construcción positiva del sujeto es una forma de escapar a la hermenéutica de sí en la forma en que ha sido establecida por el cristianismo en Occidente, objetivo que acompañó la búsqueda de Foucault sobre las técnicas de sí, tal como se expuso al hablar de *L'origine de l'herméneutique de soi*. Por ello, como afirma Gros, “le passage du gouvernement de soi (*epimeleia heautou* en 1982) au gouvernement des autres (*parresia* en 1983) était donc cohérent.”⁸¹⁰ Los distintos tipos de *parresía* que analizará Foucault durante los años 1983 y 1984 definen una forma de actividad filosófica que desborda los límites del discurso teórico, planteando una reconsideración sobre lo que Foucault denomina “lo real de la filosofía”, y sobre cuál ha de ser la relación que debe establecerse entre filosofía y política. De la lectura que

⁸⁰⁹ F. GROS, “Situation du cours”, en M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 349.

⁸¹⁰ Op. cit., loc. cit.

realiza Foucault de la *Carta séptima* de Platón⁸¹¹, extrae Gros la siguiente conclusión acerca de la relación filosofía-política:

*On y apprend que l'activité philosophique ne doit pas se cantonner au seul discours, mais se mettre à l'épreuve des pratiques, des conflits et des faits. Le réel de la philosophie sera trouvé dans cette confrontation active au pouvoir. La philosophie trouve un deuxième réel dans une pratique continue de l'âme [...] le philosophe n'a pas à faire reconnaître des prétentions politiques au vu de ses compétences spéculatives, mais il s'agirait plutôt de faire jouer le mode de subjectivation philosophique à l'intérieur de l'exercice du pouvoir.*⁸¹²

Lo real de la filosofía, la tarea de la actividad filosófica, se sitúa en el límite del ejercicio del poder y del juego político. No busca la confrontación directa con la política, ni está capacitada para decir a la política cuál es su verdad, sino que persigue la problematización de las relaciones de poder establecidas, poniendo en juego la capacidad ética de los sujetos de transformarse a sí mismos y volver fluidas las formas de dominación a las que se encuentran sometidos. No sorprende, por tanto, que el curso de 1983 comience con la lectura del texto de Kant sobre la Ilustración, ni que, durante el verano de ese mismo año, Foucault trate de poner en práctica esta nueva visión de la actividad filosófica en el terreno político:

*Cette nouvelle manière de faire de la politique en procédant par problématisation plutôt que par dogmes, en misant sur les capacités éthiques des individus plutôt que sur leur adhésion aveugle à des doctrines, fut encore à l'origine, en juillet 1983, de l'« Académie Tarnier », groupe de personnalités amies se réunissant pour réfléchir à la situation politique internationale.*⁸¹³

⁸¹¹ Véase la lección del 9 de febrero de 1983, segunda hora, en M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., pp. 192 y sigs.

⁸¹² Op. cit., pp. 354-355.

⁸¹³ Op. cit., p. 360. Véase también D. ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., pp. 326-327.

Más allá de constituir una simple labor historiográfica, el estudio de la *parresía* desarrollado por Foucault durante los años 1983 y 1984 supone un triple acercamiento a la actividad filosófica que permite vincular la labor del pensamiento como búsqueda de la verdad con una lectura de la filosofía comprendida como forma de vida, la tarea de la filosofía en relación con el presente y el sentido del trabajo filosófico en la existencia individual de Foucault. Con la *parresía* surge todo un campo de posibilidades de acción sobre los individuos, un espacio ético de transformación *ethopoiética* y *ethopolítica* cuyas consecuencias desbordan los límites de lo meramente académico:

*[...] il est certain qu'avec ce thème du franc-parler, du dire-vrai, du courage de la vérité (autant de manières de traduire « parrhêsia »), Foucault est au plus près de lui-même, au sens où il s'interroge sur le statut de sa propre parole, sur son rôle d'intellectuel public, sur les enjeux de sa fonction.*⁸¹⁴

Foucault ejerce de *parresíastês* en el estrado, haciendo suya la palabra de Sócrates, de Plutarco, de los cínicos, fundiendo en un solo acto filosófico la lectura, la interpretación y la crítica, transformando a su auditorio al tiempo que se transforma a sí mismo, como haría un maestro estoico. De hecho, aunque polemice contra las propuestas filosóficas humanistas, Foucault no abandona por completo el uso crítico de la filosofía⁸¹⁵, no renuncia a utilizar el pensamiento para transformar los modos de existencia actuales del sujeto, generando nuevas formas de vida que requieren un proceso de estilización al tiempo que un ejercicio del gobierno de sí y de los otros⁸¹⁶. Este es el momento clave de la *parresía*, la conexión entre estética de la existencia y ejercicio de la libertad.

⁸¹⁴ F. GROS, "La *parrhêsia* chez Foucault (1982-1984)", en F. GROS, *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, París, 2002, p. 155.

⁸¹⁵ "What is especially noteworthy about his last work is its increased focus on the subject, the agent and self-constitution, as if Foucault's polemic with the humanists had turned to dialogue." T. FLYNN, "Foucault as parrhesiast", en J. BERNAUER y D. RASMUSSEN (eds.), *The Final Foucault*, MIT Press, 1988, p. 115.

⁸¹⁶ "To create oneself as a work of art requires an esthetics of existence, a task of stylization." A. I. DAVIDSON, "The ethics of Michel Foucault", en G. GUTTING, *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 1994, p. 153.

Si, como ya se ha dicho, Foucault renunció al uso de la ideología como forma de análisis de las relaciones de poder, no por ello está abandonando por completo la labor de la crítica kantiana, sino modulando su ejercicio para poder ofrecer una respuesta diferente al problema de la relación entre ética y política, que ni estructuralistas ni marxistas habían sabido resolver de modo satisfactorio:

*Foucault was facing an issue that many have regarded as the Achilles' heel of Marxism and structuralism alike: the moral implications of their theories of history and society. Do they lead to a sterile amoralism, rendering inconsistent any viable moral theory? Foucault's Nietzschean sympathies make him hostile to moral norms as commonly conceived. But the increasing importance given to moral subject in his later work as well as the interrelation of power and truth in its self constitution suggests that Foucault's account might leave room for moral creativity in a way that eluded both Marx and the structuralists.*⁸¹⁷

La creatividad moral que define Foucault a partir de sus análisis de la *parresía* supone un modo de comprensión de la actividad filosófica que desplaza “lo real de la filosofía” hacia nuevas formas de ejercitación de la ética. El curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, se abre con la lectura de *Was ist Aufklärung?* de Kant, lo que constituye una auténtica declaración de principios por parte de Foucault⁸¹⁸. Durante la lección del 5 de enero de 1983, a punto de concluir la lectura del texto kantiano, Foucault comenta la hipótesis de Kant sobre la imposibilidad de algunos hombres de escapar de su minoría de edad. ¿Qué ocurre con aquellos individuos que han escapado de esa minoría de edad, que son capaces de pensar por sí mismos?

[...] ce sont donc ces gens qui, obligeamment [...] s'emparent de la direction des autres. Mais, s'emparant de la direction des autres en s'appuyant sur leur propre autonomie, certains de ces gens, prenant conscience de leur propre valeur à eux,

⁸¹⁷ T. FLYNN, “Foucault as parrhesiast”, op. cit., p. 114.

⁸¹⁸ Véase *supra*, V.2. *Pensar el presente*, pp. 236 y sigs.

*prenant conscience aussi « de la vocation (Beruf) de chaque homme à penser par lui-même », décident de jouer le rôle de libérateurs par rapport aux autres.*⁸¹⁹

Pero esos individuos, continúa Kant, no son capaces de hacer salir a la humanidad de su minoría de edad, porque empiezan por poner a los otros bajo su propia autoridad, de manera que esos otros, una vez habituados a ser guiados, no son capaces ya de aceptar la libertad que se les ofrece. Nos encontramos aquí ante un aspecto central del modo en que se ha ejercido la labor del filósofo desde la Antigüedad. Se trata del *tópos* de los despiertos frente a los dormidos, que aparece ya en algunos filósofos presocráticos como Heráclito⁸²⁰, desempeña un papel fundamental en las propuestas políticas platónicas⁸²¹, y sobrevive a lo largo de los siglos hasta nuestra época, persistiendo en la figura del intelectual universal⁸²². ¿Cómo escapar de esa relación perversa entre despiertos y dormidos, entre directores de conciencia y dirigidos, entre filósofos y no filósofos, que parece abocar al fracaso cualquier intento de emancipación de los hombres?

*Et par conséquent, dit-il [Kant], c'est là la loi de toutes les révolutions –c'est écrit en 1784- que ceux qui les font retombent nécessairement sous le joug de ceux qui ont voulu les libérer.*⁸²³

Escapar de esa aciaga necesidad es uno de los objetivos del “tournant” ético de Foucault. Se trata de ofrecer a los individuos la posibilidad de ejercer su libertad sin

⁸¹⁹ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 33.

⁸²⁰ “Para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio.” Fragmento 89 D-K, según la traducción de Alberto Bernabé, en A. BERNABÉ, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 136.

⁸²¹ El conjunto de la teoría de las ideas, ilustrada con el famoso mito de la caverna de la *República*, gira en torno a la distinción entre quienes conocen –o pueden llegar a conocer- las ideas y quienes las ignoran. Esta distinción tiene efectos de enorme importancia en todos los aspectos de la vida según la visión platónica del mundo. Véase, por ejemplo, PLATÓN, *República*, 518a y sigs.

⁸²² Véase M. FOUCAULT, “La fonction politique de l'intellectuel”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 109-114.

⁸²³ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 33.

depender de la clarividencia de los “despiertos”, sin establecer una relación de sumisión hacia quienes contribuyen al establecimiento de nuevas relaciones de poder. En este sentido, Foucault hace suya la empresa crítica kantiana llevándola más allá de sus propios límites:

*He embraced Kant's definition of Enlightenment as an Ausgang, an exit or way out, because it corresponded to the central concern of his own work, the need to escape those prisons of thought and action that shape our politics, our ethics, our relations to ourselves.*⁸²⁴

Esta necesidad de emancipación del aprendiz, del discípulo, del dirigido, debe presidir la búsqueda de una forma de educación poiética en la que la *psicagogía* no se convierta en una forma más de tutela del *alumno*, literalmente el “alimentado”, según la raíz latina de la palabra. Apenas terminada su exposición sobre la visión kantiana de la ilustración, y habiéndola empleado para definir la necesidad de un sentido *ethopoiético* y *ethopolítico* de la práctica filosófica actual, Foucault se adentra en el análisis de la *parresía*. El 12 de enero, en su segunda lección de *Le gouvernement de soi et des autres*, establece las diferentes estrategias del decir verdadero para contraponerlas al modo en que opera la *parresía*:

*Les différentes manières de dire vrai peuvent apparaître comme autant de formes soit d'une stratégie de la démonstration, soit d'une stratégie de la persuasion, soit d'une stratégie de l'enseignement, soit d'une stratégie de la discussion.*⁸²⁵

Estas cuatro estrategias del decir verdadero no parresiástico, demostración, persuasión, enseñanza y discusión, pueden utilizarse para definir la actividad pedagógica comprendida como mera transmisión de conocimientos, en la que la potencia transformadora de la verdad queda reducida al mínimo, limitándose a lo que

⁸²⁴ A. I. DAVIDSON, “The ethics of Michel Foucault”, op. cit., p. 152.

⁸²⁵ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 52.

podríamos llamar efectos ethopoiéticos colaterales. Foucault procede a demostrar que la *parresía* no se corresponde con ninguna de esas estrategias. En primer lugar, la *parresía* no constituye una forma de demostración, incluso aunque su ejercicio produzca el convencimiento propio de la demostración. Como mostrará a través de la lectura de diversos textos, comenzando con algunas tragedias de Eurípides, los ejemplos de puesta en práctica de la *parresía* que analiza Foucault no persiguen convencer a quien escucha al *parresiastés* a través de la fuerza de la lógica, sino por una cualidad añadida que define a quien habla y le permite ejercer la *parresía*. Por otra parte, la *parresía* trata de evitar el uso de recursos retóricos, pues su objetivo no es lograr sin más el acuerdo de quien escucha, sino producir un efecto sobre su ser. Siguiendo a Quintiliano, Foucault define la *parresía* como “la plus dépouillée de toutes les figures [...] le degré zéro de la rhétorique [...]”.⁸²⁶ En tercer lugar, y este aspecto es esencial para la elaboración de una educación poiética basada en la *psicagogía* que se sirva de la *parresía*, “elle n’est pas non plus une manière d’enseigner, ce n’est pas une pédagogie [...] est tout à fait différent de ce que peut être une procédure pédagogique.”⁸²⁷

*Le parrèsiate, celui qui dit vrai dans cette forme-là, eh bien il lance la vérité à la tête de celui avec lequel il dialogue, ou auquel il s’adresse, sans que l’on puisse trouver ce cheminement propre à la pédagogie qui va du connu à l’inconnu, du simple au complexe, de l’élément à l’ensemble.*⁸²⁸

Arrojar la verdad a la cara del interlocutor es, en cierto modo, un gesto antipedagógico, que busca una vía alternativa para decir la verdad, para sembrar la semilla de lo verdadero en el alma de quien escucha, produciendo un efecto que no se limita a constatar un hecho, a probar un argumento o a convencer de una idea. Por ello mismo, y este es el cuarto rasgo que Foucault define, la *parresía* no es una forma de discutir. En definitiva, por lo que respecta a la *parresía*,

⁸²⁶ Op. cit., p. 53.

⁸²⁷ Op. cit., p. 54.

⁸²⁸ Op. cit., loc. cit.

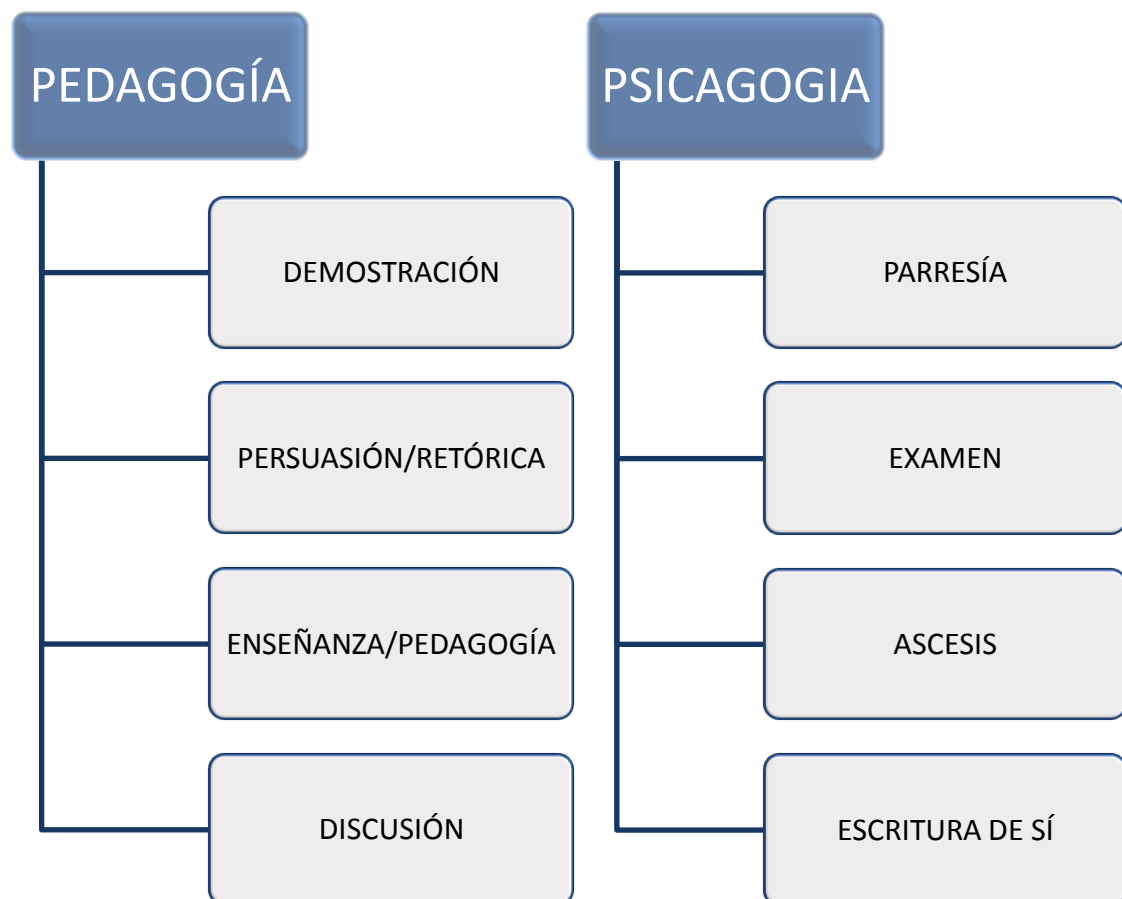
[...] on ne peut l'isoler, on ne peut saisir ce qui la constitue ni dans l'analyse des formes internes du discours ni dans les effets que ce discours se propose d'obtenir. Elle ne se rencontre pas dans ce qu'on pourrait appeler les stratégies discursives.⁸²⁹

Así pues, la *parresía* es un recurso que escapa a los límites de la pedagogía, es un procedimiento *psicagógico* cuyo efecto de transformación de uno mismo y de los otros se apoya en esa “fuerza de la verdad” extradiscursiva difícil de definir, clasificar y transmitir, precisamente por no tratarse de una técnica que pueda enseñarse como cualquier otra, sino de una capacidad que nace de las cualidades del individuo: por ser de determinada manera, por tener determinados rasgos, ciertos individuos pueden ejercer la *parresía*; otros, sencillamente, no pueden.

Llevando el análisis foucaultiano un poco más allá de lo que se dice en *Le gouvernement de soi et des autres*, podemos establecer una contraposición entre una forma de pedagogía basada en estrategias meramente discursivas como las que a menudo se utilizan en nuestras escuelas, y una forma de *psicagogía parresiástica* que se basaría en prácticas de sí del tipo de las estudiadas por Foucault en *L'herméneutique du sujet*. El resultado de esa comparación puede esquematizarse así⁸³⁰:

⁸²⁹ Op.c it., p. 54.

⁸³⁰ Otras lecturas “pedagógicas” de Foucault se han ocupado también de diferenciar entre la pedagogía como transmisión de conocimiento y la pedagogía como transformación del sujeto, es decir, como *psicagogía*. Así, afirma Humberto Quinceno Castrillón: “Foucault piensa que existen dos pedagogías: una que quiere producir el sujeto y otra que lo que quiere es transformar ese sujeto, ese ser sujeto. Esta dualidad o bipolaridad en la educación la encontramos en casi todas las sociedades, desde la cultura griega. Allí se planteó como la diferencia entre pedagogía y psicagogía [...] En la Edad Media era la diferencia entre la educación y la formación. En la época clásica, entre la educación producida por la cultura y la educación producida por la naturaleza. En el siglo XIX, Nietzsche la planteó como la educación natural y la educación de la pereza. En el siglo XX, como la educación y la pedagogía.” H. Q. CASTRILLÓN, “Foucault, ¿pedagogo?”, en *Revista Educación y Pedagogía* de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, número XV, vol. 37, de septiembre-diciembre de 2003, “Foucault, la educación y la pedagogía”, p. 204.



Como puede verse, la *parresía* es extralógica, y por eso mismo es un procedimiento adecuado para fundar una educación poiética que, a partir de la experiencia, constituya una auténtica psicagogía transformadora del *éthos*. No obstante, el ejercicio de la *parresía* no es una actividad libre de riesgos, y tanto el *parresíastés* como su interlocutor afrontan el peligro que supone su práctica:

*La parrêsia est à situer donc dans ce qui lie le locuteur au fait que ce qu'il dit, c'est la vérité, et aux conséquences qui suivent du fait qu'il a dit la vérité.*⁸³¹

Esas consecuencias pueden llegar, en el caso del *parresíastés*, a afrontar la muerte, de modo que “[l]es parrèsiastes sont ceux qui, à la limite, acceptent de mourir

⁸³¹ Op. cit., p. 56.

pour avoir dit vrai.”⁸³² Ese riesgo que se abre al hacer uso de la *parresía* es un riesgo indeterminado, indefinido, que puede ir desde el simple enfado del amigo, del conciudadano, del interlocutor, a la condena a muerte que decreta el tirano incapaz de aceptar la verdad manifestada por el *parresíastés*. A causa de este riesgo, el *parresíastés* no accede a su condición por una forma personal de relación entre él mismo y el enunciado que pone en juego, sino por una forma de ejercicio de la libertad. En este sentido, el enunciado parresiástico está totalmente alejado del enunciado performativo:

*Alors que l'énoncé performatif définit un jeu déterminé où le statut de celui qui parle et la situation dans laquelle il se trouve déterminent exactement ce qu'il peut et ce qu'il doit dire, il n'y a parrêsia que lorsqu'il y a liberté dans l'énonciation de la vérité, liberté de l'acte par lequel le sujet dit la vérité, et liberté aussi de ce pacte par lequel le sujet qui parle se lie à l'énoncé et à l'énonciation de la vérité. Et dans cette mesure-là, au cœur de la parrêsia, on ne trouve pas le statut social, institutionnel du sujet, on y trouve son courage.*⁸³³

Ni la posición social, ni la posición institucional, ni, lo que es aún más importante desde el punto de vista educativo, la capacitación técnica, convierten al *parresíastés* en lo que es, sino su pacto parresiástico, establecido consigo mismo y con la verdad, por el que se asume el riesgo de esa manera de decir verdadero. Es este un pacto entre la libertad y la verdad⁸³⁴ que pone en juego el ser de quien dice la verdad tanto como el de aquel que está dispuesto a escucharla. Si los pragmatistas americanos como Austin y Searle habían analizado la pragmática de los actos performativos⁸³⁵ poniendo de manifiesto el modo en que un enunciado performativo transforma efectivamente la realidad, por ejemplo cuando el presidente de un tribunal dice “se abre la sesión” y esa afirmación, en el contexto adecuado, produce la apertura efectiva de la

⁸³² Op. cit., loc. cit.

⁸³³ Op. cit., p. 63.

⁸³⁴ “[...] la *parrêsia*, c’est l’éthique du dire-vrai, dans son acte risqué et libre.” Op. cit., p. 64.

⁸³⁵ Véase para todo ello J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1975 (2ª ed.) y J. SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969.

sesión, Foucault va a definir una cualidad diferente ligada a los actos parrresiásticos, a la que denomina *dramática*:

*[...] la « dramatique » du discours, c'est l'analyse de ces faits de discours qui montre comment l'événement même de l'énonciation peut affecter l'être de l'énonciateur [...] L'analyse de la parrêsia, c'est l'analyse de cette dramatique du discours vrai qui fait apparaître le contrat du sujet parlant avec lui-même dans l'acte du dire vrai.*⁸³⁶

A través del estudio de la dramática asociada a la *parresía* es posible esclarecer los efectos *ethopoiéticos* y *ethopolíticos* del decir verdadero. De hecho, ese va a ser el objetivo que guíe el trabajo de Foucault el resto del año: desde la perspectiva de la gubernamentalidad, conectar en el estudio de la *parresía* los efectos de la fuerza de la verdad con la ética del cuidado de sí y de los otros. La lectura detenida de textos de Eurípides, de Platón, de Plutarco, de los cínicos, etc., que va a desarrollar Foucault durante los meses siguientes hasta su muerte, tiene por objeto ofrecer una nueva interpretación de las relaciones entre verdad y poder que va más allá de las realizadas hasta ese momento:

*Ce que je voudrais faire cette année, c'est donc une histoire du discours de la gouvernamentalité qui prendrait pour fil directeur cette dramatique du discours vrai, qui essaierait de repérer quelques-unes de ces grandes formes de la dramatique du discours vrai.*⁸³⁷

Esas “grandes formas de la dramática del discurso verdadero” que Foucault va a localizar, analizar y discutir en los textos de la filosofía griega y romana de la Antigüedad, desde la obra platónica en el siglo V a.C. hasta la de los estoicos imperiales en el siglo II d.C., ocupan el grueso de sus exposiciones durante los dos años siguientes, tanto en el Collège de France como en la Universidad de Berkeley. *Le gouvernement de*

⁸³⁶ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 66.

⁸³⁷ Op. cit., p. 67.

*soi et des autres*⁸³⁸, *Discourse and Truth*⁸³⁹ y *Le courage de la vérité*⁸⁴⁰, son otros tantos intentos de identificar y aislar las diversas formas de *parresía* que fue generando la reflexión filosófica y política durante la Antigüedad grecorromana, su evolución y el modo en que fue desvirtuándose el concepto hasta ser transformado o abandonado, según el caso, en el seno de las prácticas e instituciones del cristianismo primitivo.

Durante horas y horas, Foucault disecciona decenas de textos en busca de los momentos de problematización de la *parresía*, tratando de establecer el sentido de cada tipo de acto parresiástico, su finalidad política o ética, su importancia para la comprensión de la actividad filosófica, tanto en la Antigüedad como en nuestros días. A lo largo de prolijos análisis vemos surgir formas de *parresía* que establecen un vínculo específico y novedoso entre la verdad y las formas de dominio puestas en práctica en la sociedad de que se trate en cada caso. En líneas generales, pueden aislarse cuatro momentos fundamentales de la *parresía* en la Antigüedad, tal como hace Gros en *Foucault. Le courage de la vérité* al exponer el trabajo de Foucault durante los años 1983 y 1984:

Cette approche purement définitionnelle est cependant relayée par une analyse historique, et on peut repérer en tout quatre grands moments historiques de problématisation étudiés par Foucault : le moment politique, qui étudie le rôle de la parrhêsia dans la démocratie grecque (ensemble de l'année 1983 au Collège de France, ainsi que le cours du 8 février 1984) ; le moment socratique d'une parrhêsia qualifiée d'« éthique » pour l'opposer à la précédente (cours du 15 et du 22 février 1984 :

⁸³⁸ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 2008. Véase para la lectura de las distintas formas de *parresía* en las tragedias de Eurípides, en Isócrates, en Tucídides y en Platón, las lecciones desde el 19 de enero hasta el 9 de marzo.

⁸³⁹ M. FOUCAULT, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004 (traducción y edición de Fernando Fuentes Megías y Ángel Gabilondo Pujol). Excepto la primera conferencia, que Foucault dedica a un análisis general del significado del término *parresía* y las obras que se han consagrado a su estudio, el resto de lecciones están dedicadas a la evolución de la *parresía* desde Eurípides a Epicteto.

⁸⁴⁰ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 2009. Salvo la primera lección del día 1 de febrero de 1984 que posee un carácter introductorio, de revisión de lo realizado durante curso anterior, y de reflexión teórica sobre todo ello, el resto de sesiones, desde el 8 de febrero hasta el 28 de marzo, se ocupan de la *parresía* en la filosofía griega y romana. Durante la última sesión de 28 de marzo de 1984, Foucault comienza a estudiar el modo en que la *parresía* es asimilada por el primer cristianismo, y modulada a causa de los principios que rigen la dirección de conciencia cristiana, a saber, el principio de obediencia y el de contemplación.

analyse de l'Apologie de Socrate, Criton, Phédon et Lachès) ; la parrhêsia cynique (cours du 29 février et de l'ensemble du mois de mars 1984) ; le moment hellénistique enfin (analyse du 10 mars 1982 sur la parrhêsia chez Philodème, Galien et Sénèque, dans le cadre de la direction d'existence).⁸⁴¹

No se trata aquí de reproducir el recorrido del análisis foucaultiano, sino de poner de relieve los aspectos de la investigación de Foucault que permiten comprender el conjunto de su obra final, así como realizar una lectura de la misma en clave educativa, con el objetivo de proponer una primera articulación de una forma de educación poiética basada en la *psicagogía*. Por eso, en lugar de definir una por una las formas de *parresía* establecidas y estudiadas por Foucault, se intentará poner de manifiesto la potencia de algunas ideas, de algunas conexiones que nos permitan viajar desde las prácticas de sí de la antigua Grecia hasta nuestras prácticas educativas.

Durante la lectura del *Ión* de Eurípides, Foucault se ocupa detenidamente de analizar diversas escenas en las que se muestra el ejercicio de la *parresía*, tanto en clave política, en el seno de la democracia ateniense –Ión tratando de averiguar si es hijo de padre y madre ateniense para tener derecho a ejercer la *parresía* en la Asamblea– como en forma de denuncia de una opresión intolerable –Creúsa obligando a Apolo a afrontar la verdad del hecho de que la violó⁸⁴². En este último sentido, la *parresía* adquiere un carácter definitorio de gran importancia en el seno de la función de la filosofía como

⁸⁴¹ F. GROS (coord.), *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, París, 2002, pp. 158-159. Además del capítulo dedicado por Gros al tema de la *parresía* en esta obra colectiva, es necesario referirse también a F. SANTOS “El riesgo de pensar”, en T. ABRAHAM, *El último Foucault*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2003, pp. 39-108, a J. ÁLVAREZ YÁGÜEZ, *El último Foucault*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, siendo especialmente importante el capítulo V, pp. 216-262, así como a la tercera parte de D. LORENZINI, A. REVEL y A. SFORZINI (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984*, Librairie Philosophique Vrin, París, 2013, titulada “La parrêsia et l’attitude critique”, pp. 127-178, que reúne tres capítulos dedicados a la *parresía*: uno de L. CREMONESI, “Askêsis, êthos, parresia: pour une généalogie de l’attitude critique”; otro de A. SFORZINI, “Dramatiques de la vérité: la parresia à travers la tragédie attique”, y un tercero de J. REVEL, “Promenades, petits excursions et régimes d’historicité”. Aunque todos estos trabajos se han tenido en cuenta a la hora de elaborar el presente capítulo de esta tesis, se ha tratado aquí de hacer una lectura de Foucault tan cercana a sus propios textos como ha sido posible. Por ello, en muchas ocasiones se alcanzan en estas páginas conclusiones similares a las presentadas por todos estos investigadores, sin que por ello hayan sido tomadas de sus obras, salvo que se indique lo contrario.

⁸⁴² “[...] creo que el decir la verdad de Creúsa es lo que podríamos llamar un ejemplo de *parresía* personal (por oposición a la política). La *parresía* de Ión toma la forma de una crítica política veraz, mientras que la *parresía* de Creúsa adopta la forma de una acusación veraz contra otro más poderoso que ella, y la de una confesión de la verdad sobre sí misma.” M. FOUCAULT, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit., p. 87.

forma de actividad transformadora de las relaciones de poder, tal como es definida por Foucault. Así,

*Le discours par lequel le faible, en dépit de sa faiblesse, prend le risque de reprocher au fort l'injustice qu'il a commise, ce discours s'appelle précisément la parrêsia.*⁸⁴³

En la *parresía*, en su ejercicio, surge una forma de veridicción que, al hacerse efectiva, modifica al tiempo el *éthos* del *parresiastés*, el *éthos* de quien le escucha –si está dispuesto a aceptar el “pacto parresiástico”–, y las relaciones de dominación establecidas entre ambos. Se trata, por lo tanto, de una ética del ejercicio de la libertad de gran potencia *ethopolítica*:

*Donc la parrêsia consiste en ceci : il y a un puissant qui a commis une faute ; cette faute constitue une injustice pour quelqu'un qui est faible, qui n'a pas aucun pouvoir, qui n'a aucun moyen de rétorsion, qui ne peut pas réellement combattre, qui ne peut pas se venger, qui est dans une situation profondément inégalitaire. Alors que [lui] reste-t-il à faire ? Une [seule] chose : prendre la parole et, à ses risques et périls, se dresser devant celui qui a commis l'injustice et parler. Et à ce moment-là, sa parole, c'est cela que l'on appelle la parrêsia.*⁸⁴⁴

No ha de pensarse, sin embargo, que mediante este ejercicio de veridicción el débil se limita a defender sus intereses, a intentar escapar de un dominio contra el que no tiene más arma que arriesgar su vida para tratar de hacer valer la fuerza de la verdad en el acto parresiástico. De forma coherente con su concepción fluida del poder, bidireccional, cambiante, Foucault considera que el gesto del débil que arroja la verdad al rostro del poderoso es igualmente necesario para que éste último pueda ejercer su dominio:

⁸⁴³ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 124.

⁸⁴⁴ Op. cit., p. 125.

*Pour que le plus fort puisse gouverner raisonnablement, il va falloir, -c'est en tout cas par ce fil-là que passe la pièce-, que le plus faible parle au plus fort et le défie de ses discours de vérité [...] Le discours du faible disant l'injustice du fort est une condition indispensable pour que le fort puisse gouverner les hommes selon le discours de la raison humaine.*⁸⁴⁵

Tanto la *parresía* política que ejerce Ión ante la Asamblea como la *parresía* “personal” de que se sirve Creúsa para denunciar la injusticia de Apolo son formas de veridicción necesarias para el establecimiento de relaciones de dominio adecuadas entre individuos. Pero, en el caso de Creúsa⁸⁴⁶, la confesión de sus propias faltas supone también una forma de *parresía* moral, que cobrará gran importancia con el paso de los siglos, y será modulada en las formas de confesión propias del cristianismo primitivo. Esta *parresía moral* es

*[...] celle qui consiste à avouer la faute qui charge la conscience, et l'avouer à celui qui peut vous guider et vous aider à sortir de votre désespoir ou du sentiment que vous avez de votre propre faute.*⁸⁴⁷

Tal como pone de manifiesto Foucault mediante la lectura del *Ión* de Eurípides y de un texto de Polibio sobre la democracia⁸⁴⁸, la *parresía* es necesaria para que pueda fundarse la democracia en Grecia y, al mismo tiempo, es un rasgo que define dicha democracia. Durante la lección del 2 de febrero de 1983, Foucault estudia el papel de la *parresía* en la democracia griega, analizando el tipo de relaciones de dominio que se establecen entre quienes pueden ejercerla y los que no. Más allá de los detalles de tal

⁸⁴⁵ Op. cit., pp. 126-127.

⁸⁴⁶ Para la lectura que hace Foucault de estos pasajes del *Ión* de Eurípides, véase *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., lección del 26 de enero de 1983, pp. 122-136, así como M. FOUCAULT, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit., pp. 82-88.

⁸⁴⁷ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 142.

⁸⁴⁸ Véase M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., pp. 137 y sigs.

análisis, lo que importa retener aquí es el modo en que Foucault afronta el ejercicio político como una *experiencia* que nace, en gran medida, a partir de la puesta en juego de la *parresía*. ¿Qué hace que, en el seno de la ciudad, unos individuos puedan ejercer la *parresía* y otros no? Foucault trata de localizar la cualidad propia del *parresiastés* político, y apunta a la *dynasteia*, al poder, al *ascendente* que pueden ejercer ciertos ciudadanos sobre ciertos otros. El problema de la *dynastéia* es el problema del juego político, de cómo se constituyen las reglas del juego de dominación y los instrumentos mediante los que se ejerce. Foucault entiende este juego político como

*[...] champ d'expérience avec ses règles et sa normativité, comme expérience dans la mesure où ce jeu politique est indexé au dire-vrai et dans la mesure où il implique de la part de ceux qui y jouent un certain rapport à [soi]-même et aux autres. C'est cela la politique, et il me semble que le problème de la politique (de sa rationalité, de son rapport à la vérité, du personnage qui la joue), on le voit naître autour de cette question de la parrêsia.*⁸⁴⁹

Desde los orígenes de la democracia en Grecia, no puede entenderse el juego político sin el ejercicio de la *parresía*, que anuda una relación entre verdad y dominio que recorrerá todas las instituciones de poder en la Antigüedad, desde la propia democracia a la tiranía, de la relación entre dioses y hombres a la amistad, a la dirección de conciencia, a la guía de almas. Foucault se encuentra en disposición de cerrar el círculo ‘ejercicio del poder-formas de veridicción-formas de subjetivación’, y un primer paso es conectar la gubernamentalidad con la *parresía*, pues el momento de problematización de la primera está vinculado al de la segunda:

Les problèmes de la gouvernementalité, on les voit apparaître, on les voit formulés – pour la première fois dans leur spécificité, dans leur relation complexe, mais aussi dans

⁸⁴⁹ Op. cit., pp. 146-147.

*leur indépendance par rapport à la politéia –autour de cette notion de parrêsia et de l'exercice du pouvoir par les discours vrai.*⁸⁵⁰

La *parresía* permite al ciudadano acceder a la experiencia del juego político, tomar parte en la constitución de la *politéia*, sirviendo así de mecanismo de transformación de las relaciones de gobierno de los otros.

En el terreno educativo, las relaciones de dominio que se ejercen entre maestros y alumnos, entre instituciones e individuos, no siempre son democráticas, ni tienen por qué serlo constitutivamente. En ese sentido, parece necesario centrar nuestro análisis en las formas de *parresía* que se aplican en relaciones no igualitarias, como era el caso de la relación entre Creúsa y Apolo. Foucault extrae otro ejemplo importante de las *Fenicias* de Eurípides, en concreto de un diálogo entre Yocasta y Polinices⁸⁵¹. Cuando Yocasta pregunta a Polinices qué es lo peor de sufrir el exilio, éste contesta que, sin duda, lo peor es estar privado del uso de la *parresía*. ¿Por qué es tan terrible no disponer de la *parresía*? Porque entonces habrá de soportarse la estupidez del amo. Surge así un aspecto de importantes implicaciones en una educación poiética:

*La parrêsia va donc être la limitation de la folie du maître par le dire-vrai de celui qui doit obéir, mais qui, devant la folie du maître, se trouve légitimé à lui opposer le vrai.*⁸⁵²

El discípulo privado de *parresía* se encuentra frente al maestro en la situación del exiliado que, como súbdito, no puede oponer la fuerza de la verdad a la estupidez del amo. Por ello, en una educación poiética el fundamento de las relaciones de dominio entre maestros y discípulos ha de hallarse en el ejercicio de la *parresía*, en el establecimiento del pacto parresiástico que garantice a unos y otros la posibilidad de asumir el riesgo de decir la verdad. Sin mermar en absoluto la trascendencia política del

⁸⁵⁰ Op. cit., p. 147.

⁸⁵¹ Se encuentra en los versos 388-394 de la obra. Foucault los lee y comenta el 2 de febrero de 1983. Véase M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 148.

⁸⁵² Op. cit., p. 148.

ejercicio de la *parresía*, la problematización de estos aspectos de la libertad de palabra que se orientan a la relación entre individuos en el terreno de la educación o de la dirección de conciencia completan el cuadro que conecta verdad, gobierno de sí y gobierno de los otros. A la *parresía* política habría que añadir, pues, una *parresía* psicagógica:

La parrêsia est un acte directement politique qui est exercé, soit devant l'Assemblée, soit devant le chef, le gouvernant, le souverain, le tyran, etc. C'est un acte politique. Mais d'un autre côté, la parrêsia –ça apparaît clairement dans le texte de Plutarque⁸⁵³– est aussi un acte, une manière de parler qui s'adresse à un individu, à l'âme d'un individu, et qui concerne la manière dont cette âme va être formée [...] à la parrêsia politique vient s'ajouter une parrêsia que l'on peut dire psychagogique, puisqu'il s'agira de mener et de guider l'âme des individus.⁸⁵⁴

El filósofo aparece ahora como *parresiastés* ante el tirano, y no sólo como creador de leyes. El ejercicio de la *parresía* que lleva a cabo el filósofo desborda la escena política para sumergirse en el terreno de la guía de almas, de la actividad *ethopoiética*.⁸⁵⁵ La necesidad de guiar las almas es un problema esencial en el campo de la política, que nos conduce directamente al terreno de la pedagogía. Si la formación y guía de las almas es indispensable para orientar al príncipe, al gobernante, ¿cómo formar a los ciudadanos que habrán de asumir la responsabilidad de hablar y guiar a los otros? “C’est la question de la pédagogie”, dice Foucault.⁸⁵⁶ Pedagogía y política aparecen aquí conectadas de manera esencial, en cierto modo, de manera *fundacional*, ya que la *parresía* funda la posibilidad del espacio político, sea éste una democracia o

⁸⁵³ Se trata de la “Vida de Dión” de Plutarco, en *Vidas paralelas*. En concreto, Foucault se refiere al pasaje en que Plutarco narra el famoso encuentro entre Platón y Dioniso, el tirano de Siracusa. Véase M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., pp. 48 y sigs.

⁸⁵⁴ Op. cit., p. 178.

⁸⁵⁵ “Donneur de lois, pacificateur de cités, voilà ce qu’en effet était le philosophe. Mais avec la scène de Platon à côté de Dion, en face de Denys, nous voyons apparaître le philosophe en tant que parrêsiaïste, en tant qu’il est celui qui dit la vérité sur la scène politique, à l’intérieur d’une certaine conjoncture politique, et afin de guider ou la politique de la cité ou l’âme de celui que dirige la politique de la cité.” Op. cit., p. 178.

⁸⁵⁶ Op. cit., p. 180.

una tiranía. Para estudiar este vínculo entre pedagogía, *parresía* y ejercicio del poder, Foucault llevará a cabo una lectura pormenorizada de la *Carta VII* de Platón.⁸⁵⁷ Siguiendo el relato platónico del viaje a Sicilia, Foucault va perfilando su concepción postrera de la actividad filosófica. En la *Carta VII* vemos a Platón decidido a poner manos a la obra, al *érgon*, en el terreno político:

*Et mettre la main à l'ergon, c'est quoi ? C'est être le conseiller réel d'un homme politique réel, dans le champ des décisions politiques qu'il a réellement à prendre [...] C'est en participant directement, par la parrêsia, à la constitution, au maintien et à l'exercice d'un art de gouverner que le philosophe ne sera pas dans l'ordre de la politique un simple logos, mais qu'il sera bien logos et ergon, selon ce qui est l'idéal même de la rationalité grecque. Le logos n'est en réalité complet que s'il est capable de conduire jusqu'à l'ergon et de l'organiser selon les principes de rationalité qui sont nécessaires. C'est pour cette raison que, dit Platon, il a été rencontrer Dion.*⁸⁵⁸

Se aproxima el final de este recorrido, de esta lectura de Foucault en clave psicagógica: la filosofía es el ejercicio de la *parresía* en la antigua Grecia pero, como se ha tratado de mostrar aquí, es también un modo de vida y una estética de la existencia. Esta unión indisoluble de *lógos* y *érgon* que vemos aparecer en la *Carta VII* de Platón nos da la clave que permite unir ambas concepciones: ser filósofo es educar, pero educar en el ejercicio de la verdad que permite un gobierno de sí y un gobierno de los otros adecuado. Ser filósofo es conducir almas, la propia y la de otros, tratando de lograr una transformación del *éthos* que haga efectiva la práctica de la libertad, abriendo el espacio en el que puedan surgir nuevas formas de existencia. La filosofía, dice Foucault, no quiere ser solamente *lógos*, sino que quiere alcanzar al *érgon*. La prueba final del valor de la filosofía es la realidad, pero no la realidad entendida como verdad objetiva, sino como forma de veridicción dirigida al ejercicio del poder:

⁸⁵⁷ Sesión del 9 de febrero de 1983, op. cit., pp. 192-202.

⁸⁵⁸ Op. cit., p. 202.

*[...] la réalité, l'épreuve par laquelle la philosophie va se manifester comme réelle, ce n'est pas le logos lui-même, ce n'est pas le jeu intrinsèque au logos lui-même. La réalité, l'épreuve par laquelle, à travers laquelle la véridiction philosophique va se manifester comme réelle, c'est le fait qu'elle s'adresse, qu'elle peut s'adresser, qu'elle a le courage de s'adresser à qui exerce le pouvoir.*⁸⁵⁹

Si durante siglos, para una importante corriente de pensamiento en Occidente que vimos culminar en Hegel, lo real de la filosofía se ha buscado en la manifestación de la verdad sobre la realidad, Foucault reclama para la filosofía una forma de realidad diferente, alejada de desvelamientos últimos, de análisis ideológicos, de objetividad en sentido epistemológico. En lugar de ello, reclama para la filosofía una realidad que pasa por la actividad del decir verdadero en relación con el poder. La filosofía es *parresía*, pero también es *psicagogía*; es búsqueda de la verdad, pero de una verdad que habita en las relaciones entre los sujetos, con ellos mismos y con los otros, y, por tanto, es una verdad que, en cierto modo, se *hace*, no sólo se *descubre*. El *parresiastés* no es un maestro de verdad como lo eran el profeta, el profesor o el sabio:

*Le parrésiasite ne révèle pas à son interlocuteur ce qui est. Il lui dévoile ou l'aide à reconnaître ce qu'il est.*⁸⁶⁰

La filosofía es arte de vivir, y eso significa ser capaz de hacer del ejercicio de la *parresía* una labor de transformación del *éthos*, pues en el riesgo de decir la verdad al poderoso se encuentra la posibilidad de dar sentido a la propia existencia:

[...] le réel de la philosophie est dans le rapport de soi à soi. Et c'est bien, en effet, comme articulation du problème du gouvernement de soi et du gouvernement des autres

⁸⁵⁹ Op. cit., p. 210.

⁸⁶⁰ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 19.

*que la philosophie, là, dans ce texte [la Carta VII de Platón], formule ce qui est son ergon, à la fois sa tâche et sa réalité.*⁸⁶¹

Según Foucault, la filosofía se convierte en guía de almas, en *psicagogía*, a partir de una necesidad de carácter político: distinguir lo verdadero de lo falso para poder gobernarse a uno mismo y así poder gobernar a los otros. Con la figura del Sócrates de los diálogos platónicos, de la *Apología*, del *Alcibiades*, del *Laques*, vemos aparecer nítidamente definida esta forma de *parresía filosófica* que, en cierto modo, supone un paso atrás en relación con la escena política.⁸⁶² De lo que se trata ahora es de la salud del individuo, y no tanto de la salud de la ciudad, por eso, más que en los grandes rituales que ponían en juego el decir verdadero en la Asamblea o en la corte del tirano, esta *parresía* se muestra en las formas de hacer del individuo, en su manera de ser. La conclusión de *Le gouvernement de soi et des autres* es clara en este sentido:

*La parrêsia philosophique de Socrates lie l'autre, lie les deux autres, lie le maître et le disciple dans l'unité de l'Être, à la différence de la parrêsia de type péricléen qui liait la pluralité des citoyens réunis dans la cité à l'unité de commandement de celui qui prend l'ascendant sur eux.*⁸⁶³

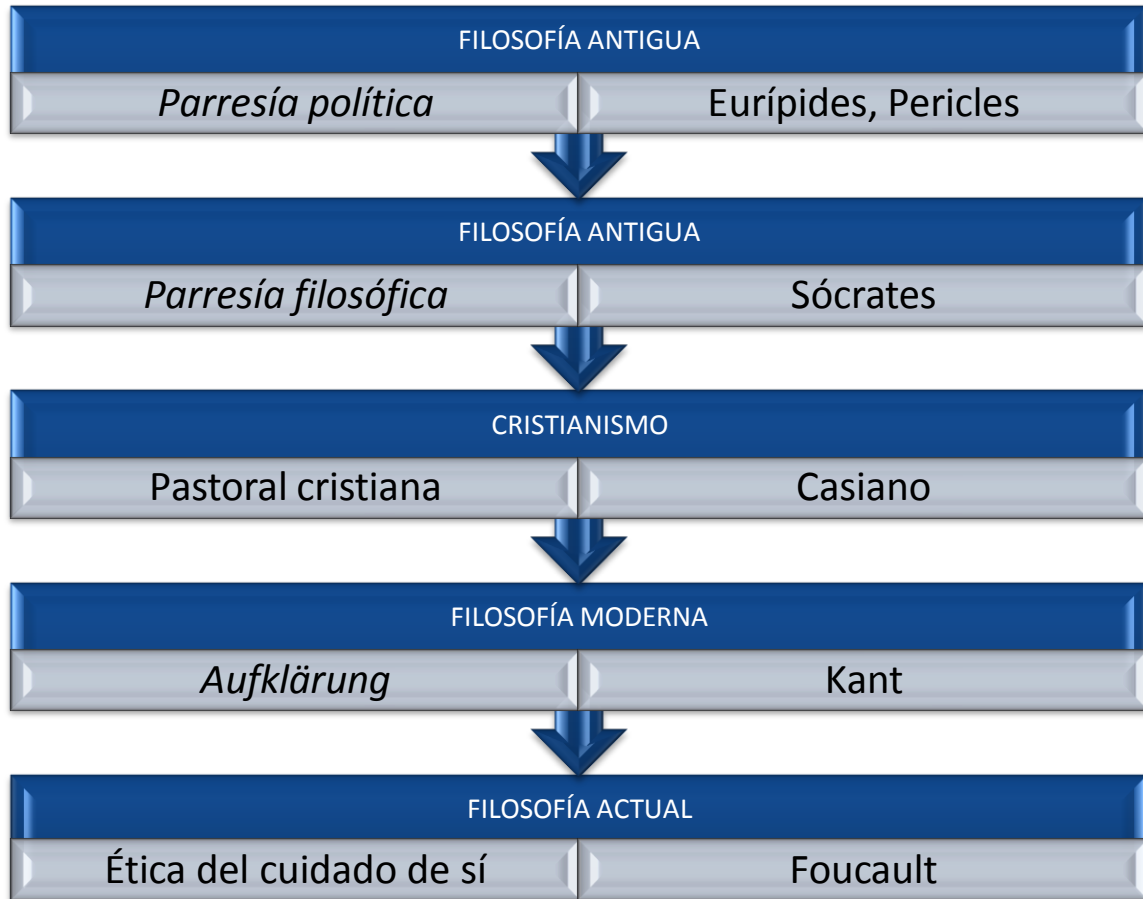
De lo expuesto hasta aquí, podría trazarse el siguiente cuadro de la evolución de las formas de veridicción estudiadas por Foucault desde la Antigüedad hasta su propia

⁸⁶¹ A lo largo de las restantes sesiones de *Le gouvernement de soi et des autres* se multiplican las afirmaciones en este sentido. Para no ser redundantes, nos limitaremos a recoger el siguiente pasaje sobre lo que Foucault considera “lo serio de la filosofía”: “Le sérieux de la philosophie ne consiste pas à donner des lois aux hommes et à leur dire quelle est la cité idéale dans laquelle ils doivent vivre, mais à leur rappeler sans cesse (à ceux du moins qui veulent écouter, puisque la philosophie ne tient son réel que de son écoute) que le réel même de la philosophie sera dans ces pratiques, ces pratiques qui sont les pratiques que l’on exerce de soi sur soi et qui sont en même temps ces pratiques de connaissance par lesquelles tous les modes de connaissance, le long desquels on monte et descend et que l’on frotte les uns contre les autres, finalement vous mettent en présence de la réalité de l’Être même.” Op. cit., pp. 235-236.

⁸⁶² Para todo ello, véase M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., sesiones del 2 de marzo y del 8 de marzo de 1983, pp. 275-345.

⁸⁶³ Op. cit., p. 344.

visión de la actividad filosófica –los nombres de autores son sólo orientativos, y podrían acompañarse de muchos otros:



Siguiendo este esquema, puede trazarse una historia de la filosofía diferente, que no se dirija a buscar un origen radical de un olvido, como en el caso de Heidegger, o a contemplar la historia de la filosofía como progreso de una racionalidad, como en Hegel. En lugar de eso, Foucault propone hacer la historia de la filosofía,

[...] ni comme oubli ni comme mouvement de la rationalité, mais comme une série d'épisodes et de formes – de formes récurrentes, de formes qui se transforment- de la vérédiction. L'histoire de la philosophie, en somme, comme mouvement de la parrêsia,

*comme redistribution de la parrêsia, comme jeu divers du dire-vrai, philosophie envisagée ainsi dans ce qu'on pourrait appeler sa force allocutoire.*⁸⁶⁴

Para una filosofía de la educación que trate de articular una forma de educación basada en la *psicagogía*, abordar la historia de la filosofía según la propuesta de Foucault puede ser un ejercicio sumamente fructífero. Si la filosofía es *parresía*, y en el enfoque que aquí se defiende, es educación, habrá que preguntarse quiénes y cómo, en función de qué cualidades personales o institucionales pueden llevar a cabo una educación poiética. Sería preciso, para ello, completar la tabla anterior sobre la evolución de las formas de veridicción con esta otra, en la que se muestra quién y por qué ha ejercido la dirección de conciencia en Occidente a lo largo de la historia⁸⁶⁵:

⁸⁶⁴ Op. cit., p. 322.

⁸⁶⁵ Foucault se ocupa de este tema en M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit, p. 8 y sigs. “L’étude de la *parrêsia* et du *parrêsiastês* dans la culture de soi au cours de l’Antiquité est évidemment une sorte de préhistoire de ces pratiques qui se sont organisées et développées par la suite autour de quelques couples célèbres: le pénitent et son confesseur, le dirigé et le directeur de conscience, le malade et le psychiatre, le patient et le psychanalyste. C’est bien cette préhistoire, en un sens, que j’ai essayé d’[écrire].” Op. cit., p. 9.

MOMENTO	GUÍA DE ALMAS	CUALIDAD DEL GUÍA	CARÁCTER DE LA CUALIFICACIÓN
ANTIGÜEDAD	Parresiastés	Parresía	Práctica
CRISTIANISMO	Confesor	Poderes espirituales específicos	Cualificación institucional
MODERNIDAD	Experto	Cualificación institucional: saber psiquiátrico, psicológico, psicoanalítico, etc.	Cualificación institucional
ACTUALIDAD	¿Intelectual específico? ¿El propio sujeto?	¿Cuidado de sí?	¿Ejercicio de libertad?

Como puede verse, el papel del director de conciencia, del guía de almas en la actualidad no está claramente definido. Foucault negó la posibilidad de que fuera el intelectual universal el encargado de decir al resto de seres humanos qué debían hacer y por qué. Frente a esa figura, defiende la del intelectual específico, experto en determinadas materias, que se limita a informar a sus congéneres con el fin de facilitarles una toma de postura, una elección que, en todo caso, corresponde exclusivamente a cada individuo. En cuanto al carácter de la cualificación que permite al individuo decidir por sí mismo, tal vez sea el ejercicio de la libertad la única determinación que Foucault puede señalar pues, en cualquier otro caso, se estaría produciendo una injerencia en la capacidad soberana del sujeto. Pero el ejercicio de la libertad tiene un precio: el pacto parresiástico, ya se ha dicho, implica un riesgo que

pone en juego la integridad de quien habla, de quien utiliza la *parresía*, pero en cierto modo supone también un riesgo para quien acepta ese juego de verdad.

Le dire-vrai du technicien et du professeur unit et lie. Le dire-vrai du parrèsiste prend les risques de l'hostilité, de la guerre, de la haine et de la mort. Et s'il est vrai que la vérité du parrèsiste –[quand] elle est reçue, [quand] l'autre, en face de lui, accepte le pacte et joue le jeu de la parrèsia –peut à ce moment-là unir et réconcilier, ce n'est qu'après avoir ouvert un moment essentiel, fondamental, structurellement nécessaire : la possibilité de la haine et du déchirement.⁸⁶⁶

¿Cómo encajar esta cualidad de la *parresía* en la concepción de la educación como conversación en la filiación de las generaciones? El verdadero educador asume el riesgo de que la conversación se quiebre, estalle si no se aceptan los términos del *pacto parresiástico*. El maestro arriesga la conversación; el discípulo, su propia identidad, que ha de poner en manos de una tradición y de una visión del mundo que no comparte. El nexo que permite establecer el pacto parresiástico es la *experiencia*. En ella, el maestro tiene ocasión de compartir su verdad y hacerla común. En la experiencia sedimenta la filiación en el tiempo, es el aquí y el ahora de la conversación. En cierto modo, puede leerse la obra de Foucault como una *historia de experiencias*: la experiencia de la locura, del asilo, de la prisión, del ejercicio del poder, del decir la verdad. Su filosofía sería una experiencia compartida del estudio de determinados conceptos, dispositivos o prácticas, mediante la cual Foucault nos invita a repensar las coordenadas que orientan nuestra forma de vida y de pensamiento. El resultado de esas experiencias casi nunca es un conocimiento acabado, un saber más profundo o más “científico” acerca de determinados aspectos del mundo, sino un cuestionamiento, una sacudida, un impacto en el rostro mismo de nuestro ser, un acontecimiento que transforma.

⁸⁶⁶ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 24-25.

Una educación filosófico-*psicagógica* desborda los límites del discurso científico, proyectando su realidad hacia la dimensión política de la existencia, cuya condición necesaria es la transformación del *éthos*⁸⁶⁷:

*Alêtheia, politéia, êthos: c'est l'irréductibilité essentielle de ces trois pôles, et c'est leur relation nécessaire et mutuelle, c'est la structure d'appel de l'un vers l'autre et de l'autre vers l'un qui a, je crois, soutenu l'existence même de tout le discours philosophique depuis la Grèce jusqu'à nous.*⁸⁶⁸

El discurso filosófico, afirma Foucault, no puede reducirse al discurso científico, ni al político, ni al moral. La verdad ya no subsiste apartada de la experiencia *ethopolítica*, no puede accederse a ella sin el necesario trabajo de sí, ni se espera de ella un saber puro, atemporal, inhumano⁸⁶⁹. Pero, al mismo tiempo, la búsqueda de la verdad es algo más que una actividad gnoseológica, es un deber al que se enfrenta el individuo que trata de dar forma a su vida, a su carácter, a su modo de ser. La labor de toda educación filosófica ha de ser la de vincular *alêtheia*, *politéia* y *éthos*:

Et enfin, si le discours philosophique n'est pas simplement un discours moral, c'est qu'il ne se borne pas à vouloir former un êthos, à être la pédagogie d'une morale ou le véhicule d'un code. Il ne pose jamais la question de l'êthos sans s'interroger en même temps sur la vérité et la forme d'accès à la vérité qui pourra former cet êthos, et [sur]

⁸⁶⁷ Frente a la tendencia contemporánea de hacer depender la mejora de nosotros mismos de la transformación de estructuras políticas, instituciones, etc., Remo Bodei advierte que recurrir a los ejercicios espirituales, a las prácticas de sí, “presupone implícitamente abandonar la esperanza de que la actual situación política conserve la fuerza de cambiarnos a mejor. Por consiguiente, el peso de esta tarea recae en el individuo, al que se atribuye la necesidad de elevarse por encima de la indolencia personal, de la banalidad o del abatimiento espiritual.” R. BODEI, *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*, Herder, Barcelona, 2014, p. 50.

⁸⁶⁸ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 62.

⁸⁶⁹ “Ce qui fait qu'un discours philosophique est autre chose que chacun de ces trois discours, c'est qu'il ne pose jamais la question de la vérité sans s'interroger en même temps sur les conditions de ce dire-vrai, soit [du côté de] la différenciation éthique qui ouvre pour l'individu accès à cette vérité, [soit encore du côté] des structures politiques à l'intérieur desquelles ce dire-vrai aura le droit, la liberté et le devoir de se prononcer.” Op. cit., p. 63.

*les structures politiques à l'intérieur desquelles cet éthos pourra affirmer sa singularité et sa différence.*⁸⁷⁰

En 1984 Foucault publica los volúmenes segundo y tercero de la *Histoire de la sexualité*, *L'usage de plaisirs* y *Le souci de soi*, respectivamente. En la “Introduction” de *L'usage de plaisirs*, Foucault explica cómo y por qué su plan inicial para esta historia de la sexualidad se fue transformando poco a poco, alejándose de él más y más tanto en lo referente a la temática abordada como en el marco temporal estudiado. A lo largo de estas conocidas páginas, las “Modifications”⁸⁷¹, Foucault señala de forma marginal la relación de su última obra con el concepto de experiencia:

*Il s'agissait en Somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une “expérience” s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une “sexualité”, qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, -si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité.*⁸⁷²

Sin embargo, lo que en esta introducción es una idea marginal, cobra todo el protagonismo posible en el primer prólogo escrito por Foucault para la *Histoire de la sexualité*, que luego renunció a publicar en la obra⁸⁷³. En este “Préface”, la experiencia como acontecimiento histórico singular sirve a Foucault no sólo para explicar los cambios introducidos en su proyecto de la *Histoire de la sexualité*, sino para reinterpretar, una vez más, toda su obra anterior, en esta ocasión bajo la óptica de la

⁸⁷⁰ Op. cit., loc. cit.

⁸⁷¹ M. FOUCAULT, *L'usage de plaisirs*, op. cit., pp. 9-21.

⁸⁷² Op. cit., p. 10.

⁸⁷³ M. FOUCAULT, “Préface a l'“*Histoire de la sexualité*””, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1397-1403.

“historia del pensamiento”, tarea a la que estaba consagrada su cátedra en el Collège de France⁸⁷⁴. Refiriéndose al estudio de la historia de la sexualidad, afirma Foucault:

*Mon propos était de l'analyser comme une forme d'expérience historiquement singulière.*⁸⁷⁵

A partir de este momento, Foucault se consagra a explicar el sentido de la experiencia como singularidad histórica, y utiliza el concepto como clave interpretativa de toda su obra, que habría girado en torno a los tres ejes mencionados aquí en repetidas ocasiones: el saber, el poder y el sujeto. Tener en cuenta la singularidad histórica que constituye la experiencia de la sexualidad supone, dice Foucault,

*[...] essayer de déchiffrer comment s'est constituée dans les sociétés modernes, à partir et à propos de certains comportements, une expérience complexe où se lie un champ de connaissance (avec des concepts, des théories, des disciplines diverses), un ensemble de règles (qui distinguent le permis et le défendu, le naturel et le monstrueux, le normal et le pathologique, le décent et ce qui ne l'est pas, etc.), un mode de relation de l'individu à lui-même (par lequel il peut se reconnaître comme sujet sexual au milieu des autres).*⁸⁷⁶

Hacer una historia del pensamiento implica detenerse en las relaciones necesarias entre *alétheia*, *politéia* y *éthos* de las que hablamos antes. No obstante, para llevar a cabo semejante tarea es preciso “penser l'historicité même des formes de l'expérience”⁸⁷⁷. El pensamiento se entiende a través de las formas de la experiencia. Nos encontramos tan alejados como es posible estarlo de la concepción de la filosofía defendida por Hegel para quien, como se vio en el capítulo II, la Idea se desarrolla en el reino autónomo del Espíritu, y sólo accidentalmente se encuentra vinculado este desarrollo con las acciones concretas de los hombres o con los acontecimientos

⁸⁷⁴ El título de la cátedra era exactamente “histoire des systèmes de pensée”. Para los detalles de la elección del título de la cátedra y de Foucault como profesor del Collège, véase D. ERIBON, *Foucault*, en concreto el “Annexe 5”, pp. 372-376.

⁸⁷⁵ M. FOUCAULT, “Préface a l’*Histoire de la sexualité*”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1397.

⁸⁷⁶ Op. cit., p. 1398.

⁸⁷⁷ Op. cit., loc. cit.

particulares⁸⁷⁸. Hegel considera que la filosofía es un sistema en evolución que se centra en el conocimiento de la Idea:

*[...] la idea, como algo concreto en sí y que se desarrolla, es un sistema orgánico, una totalidad que encierra una riqueza de fases y de momentos. Pues bien, la filosofía es, por sí misma, el conocimiento de esta evolución y, en cuanto pensamiento comprensivo, esta misma evolución pensante; cuanto más lejos llegue esta evolución, más perfecta será la filosofía.*⁸⁷⁹

Si a esto añadimos que para Hegel “el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma y no podría ser de otro modo”⁸⁸⁰, podremos cerrar el círculo abierto al comienzo de esta tesis, cuando tratamos de mostrar el papel desempeñado, respectivamente, por Hegel y por Foucault en la comprensión de la filosofía como arte de vivir. Para Foucault,

*La “pensé” [...] n’est donc pas à rechercher seulement dans des formulations théoriques, comme celles de la philosophie ou de la science; elle peut et doit être analysée dans toutes les manières de dire, de faire, de se conduire, où l’individu se manifeste et agit comme sujet de connaissance, comme sujet éthique ou juridique, comme sujet conscient de soi et des autres. En ce sens, la pensée est considérée comme la forme même de l’action, comme l’action en tant qu’elle implique le jeu du vrai et du faux, l’acceptation ou le refus de la règle, le rapport à soi-même et aux autres.*⁸⁸¹

La labor del pensamiento es comprender el presente y a nosotros mismos inmersos en él, con el fin de abrir nuevas posibilidades de ser mediante la transformación de las relaciones que mantenemos con nosotros mismos y con los otros.

⁸⁷⁸ Para el concepto de filosofía que maneja Hegel véase “Concepto de la historia de la filosofía”, en *Lecciones sobre la historia de la filosofía, I*, op. cit., pp. 14-52.

⁸⁷⁹ Op. cit., p. 32.

⁸⁸⁰ Op. cit., p. 34.

⁸⁸¹ M. FOUCAULT, “Préface a l’*“Histoire de la sexualité”*”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, pp. 1398-1399.

Para Foucault, la experiencia es el objeto de estudio privilegiado para lograr ese fin⁸⁸². Historia y filosofía confluyen en el análisis de las “prácticas” que hacen comprensible un determinado modo de pensamiento, un “sistema”. Lo real de la filosofía se juega en el terreno de las experiencias, y no en el del pensamiento teórico. El pensamiento de Nietzsche se impone aquí sobre el de Hegel y Marx:

*Quel est le prix, pour la philosophie, d'une histoire de la pensée? Quel est l'effet, dans l'histoire, de la pensée et des événements qui lui sont propres? Comment les expériences individuelles ou collectives relèvent-elles des formes singulières de la pensée, c'est-à-dire de ce qui constitue le sujet dans ses rapports au vrai, à la règle, à soi-même? On devine comment la lecture de Nietzsche, au début des années cinquante, a pu donner accès à ce genre de questions, en rompant avec la double tradition de la phénoménologie et du marxisme.*⁸⁸³

El ejercicio del pensamiento, del estudio y del aprendizaje, de la lectura y de la escritura, de la enseñanza, ha de promover el surgimiento del acontecimiento, de la experiencia transformadora del *éthos*, ante todo, en quien estudia, lee y escribe. Tratemos de pensar la educación como filosofía desde estas coordenadas.

*[...] il n'y aurait peut-être pas de sens à se donner le mal de faire des livres s'ils ne devaient apprendre à celui qui les écrit ce qu'il ne sait pas, s'ils ne devaient le conduire là où il ne l'a pas prévu, et s'ils ne devaient lui permettre d'établir à lui-même un étrange et nouveau rapport. La peine et le plaisir du livre est d'être une expérience.*⁸⁸⁴

⁸⁸² “L'étude des formes d'expérience pourra donc se faire à partir d'une analyse des “pratiques” discursives ou non, si on désigne par là les différents systèmes d'action en tant qu'ils sont habités par la pensée ainsi entendue.” Op. cit., p. 1399.

⁸⁸³ Op. cit., p. 1400.

⁸⁸⁴ Op. cit., p. 1403.

V.8. La lección de Foucault

*Tristesse des générations sans “maîtres”. Nos maîtres ne sont pas seulement des professeurs publics, bien que nous ayons grand besoin de professeurs. Au moment où nous arrivons à l’âge d’homme, nos maîtres sont ceux qui savent inventer une technique artistique ou littéraire et trouver les façons de penser correspondant à notre modernité, c’est-à-dire à nos difficultés comme à nos enthousiasmes diffus.*⁸⁸⁵

Foucault fue un maestro sin discípulos. Tuvo y tiene innumerables seguidores, comentaristas, intérpretes, detractores. Pero no discípulos.

Su desaparición el 25 de junio de 1984 se ha tildado de prematura, de inesperada, de trágica. Todo lector de Foucault tiene la impresión, tras el encuentro con sus últimas entrevistas, con sus últimos cursos publicados, de hallarse ante una obra interrumpida, inconclusa. Tal vez, suele pensarse⁸⁸⁶, de haber vivido algunos años más, Foucault habría concluido su estudio de la filosofía grecorromana, cerrando el nuevo edificio de su “tournant” ético. La *parresía*, la *psicagogía*, el gobierno de sí y de los otros, habrían sido conceptos acabados, pulidos, con una efigie brillante y bien definida. De algún modo, habría surgido un “nuevo” Foucault *verdaderamente* comprensible. De algún modo, se habrían dispersado los fantasmas de la contradicción. Tal vez entonces habría sido posible la aparición de una auténtica *escuela foucaultiana*.

Se trata de una ilusión. De haber dispuesto de más tiempo para desarrollar sus investigaciones en curso, Foucault, probablemente, habría continuado leyendo la filosofía antigua para hacer de ella un pensamiento capaz de transformar al hombre posmoderno. Habríamos visto surgir nuevos *desplazamientos*, término que Foucault utilizó con una frecuencia creciente en sus últimos cursos del Collège de France para referirse al rumbo cambiante de sus investigaciones. Nuevas *experiencias* le habrían llevado a la enésima transformación de sí mismo.

⁸⁸⁵ G. DELEUZE, “Il a été mon maître”, reeditado en *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, París, 2002.

⁸⁸⁶ Es este un pensamiento casi inevitable, que también ha aparecido y reaparecido a lo largo de esta tesis.

Sin embargo, no por ello hemos de pensar que Foucault era, sencillamente, un maestro sin *lección*. Sus enseñanzas no se encuentran sólo, ni principalmente, en el contenido de sus obras, siempre cambiante, siempre problemático, siempre en diálogo interior, en confrontación fratricida.

On voit alors quelles leçons est capable de dispenser un maître qui ne se revendique pourtant pas ainsi et qui ne peut se prévaloir d'aucune vérité transcendent. Le mot « leçon », en français, a deux sens principaux : il peut désigner le contenu d'un enseignement magistral (le mot a alors volontiers une connotation dogmatique) ; mais il peut aussi désigner l'interprétation qu'un commentateur propose d'un texte ancien, lorsque celui-ci est lacunaire ou difficilement lisible, lorsqu'il faut en combler les blancs en conciliant la fidélité au manuscrit original et l'inventivité dans la recreation du sens. La leçon, ainsi entendu, ne s'impose pas à celui qui la reçoit comme une vérité qui viendrait combler son ignorance ; parce qu'elle s'oppose à d'autres lectures, à d'autres leçons, elle sollicite par définition son initiative et son activité critique.⁸⁸⁷

El sentido de la crítica, de la actividad filosófica, del ejercicio del pensamiento ha de ser, según el ejemplo de Foucault, el de un ejercicio de libertad realizado a través de la transformación de uno mismo. ¿Por qué leer al Foucault de los ochenta, ocupado como estaba, a su vez, en la lectura de los textos grecorromanos? ¿Por qué no leer directamente a Séneca, a Marco Aurelio, a Plutarco? Porque *desprenderse de sí*, como pretende Foucault,

[...] ce n'est pas se poser en créateur absolu d'une pensée entièrement neuve, mais ce n'est pas non plus se poser en simple chaînon d'une tradition qu'il s'agirait de transmettre; le philosophe est bien un intermédiaire, mais il situe son activité au point où, justement, cette médiation ouvre un espace d'hésitation, d'incertitude radicale qui appelle son intervention et son inventivité, et sollicite sa liberté.⁸⁸⁸

⁸⁸⁷ M. POTTE-BONNEVILLE, "Enseigner", en P. ARTIÈRES y M. POTTE-BONNEVILLE, *D'après Foucault. Gestes, luttas, programmes*, Éditions Points, París, 2012, pp. 75-76. Este capítulo de Potte-Bonneville es fundamental para comprender el sentido del magisterio ejercido por Foucault.

⁸⁸⁸ Op. cit., p. 69.

El pensamiento de Foucault no está inacabado por falta de tiempo. Es un pensamiento de la transformación, del *acontecimiento*, y como tal, su vocación primordial es abrir un espacio de libertad donde ejercer el cuidado de sí. En ese quiasmo, Foucault se muestra como un *maestro de la transformación de sí*, y no como un *maestro del saber*. Como Sócrates, Foucault afirma no *saber* nada que pueda transmitir en la forma de un conocimiento positivo, acabado. Como Sócrates, Foucault trata de mostrar mediante su propia transformación que es posible otro modo de hacer filosofía, otro modo de enseñar y otra forma de aprender:

*Il me semble que, si Foucault « donne des leçons », c'est [...] en se risquant à une réinterprétation radicale des sources qu'il convoque, de manière à ne tomber ni dans l'appropriation ni dans le mimétisme, mais à se transformer soi-même à mesure qu'il transforme ce qu'il lit.*⁸⁸⁹

Si Mathieu Potte-Bonneville está en lo cierto, y así lo creemos aquí, Foucault nos permite repensar palabras tan importantes para la filosofía de la educación como “maestro”, “aprendiz”, “lección” o “lectura”, confiriéndoles un significado distinto al predominante en el campo de la pedagogía actual⁸⁹⁰. En el ejercicio de la transformación del *éthos*, los roles del maestro y el discípulo se fluidifican, volviéndose casi intercambiables. Así, la lectura de Foucault nos acerca a su modo de ser y a sus experiencias, pero sólo a costa de atraer a nuestro propio horizonte existencial su palabra, su obra y su actuar. En ese viaje de ida y vuelta de las ideas, de las experiencias, se produce un cierto “devenir Foucault”, tal como el mismo Foucault devino Séneca en *L'herméneutique du sujet*⁸⁹¹, o Sócrates en *Le courage de la vérité*, haciendo a su vez que Séneca y Sócrates devinieran Foucault.

⁸⁸⁹ Op. cit., p. 76.

⁸⁹⁰ También la lectura de Hadot y su interpretación de la filosofía antigua abren esta posibilidad, tal como se vio en el capítulo III.

⁸⁹¹ “[...] le cours de 1982 est le lieu d’un curieux “devenir-Foucault” de Sénèque, et “devenir-Sénèque” de Foucault, le sage antique et l’archéologue moderne échangeant leurs déterminations jusqu’à devenir, l’un comme l’autre, méconnaissables.” Op. cit., p. 75.

Hay quien ha afirmado que Foucault era un *criptopedagogo*⁸⁹². Si en algún momento lo fue, es preciso abandonar semejante suspicacia por lo que a sus últimos cursos se refiere. En ellos, Foucault se muestra con toda la sinceridad con la que puede mostrarse un maestro: admitiendo sus dudas, reconociendo su desorientación, atenuando el sonido de su voz, que oculta tras la de sus propios maestros. Los últimos cursos y conferencias de Foucault son un ejercicio de honestidad pedagógica, un ejercicio de lectura *desnuda*, desarrollado ante los ojos de un auditorio que se introduce en la *lectio*, pasando a ser parte de la enseñanza que, más que transmitirse, *acontece*.

Foucault fue, entonces, un *psicagogo*⁸⁹³.

⁸⁹² “Foucault era un criptopedagogo. ¿Por qué, si no, esta obsesión temática con el examen que descubrimos constantemente en el núcleo central de sus principales obras durante más de dos décadas (tema cuya única descripción posible es la de emergente, a pesar de la diversidad superficial de las cuestiones expuestas, desde los hospitales y las cárceles a las construcciones del yo)? La nota del examen gravita sobre él, por lo que deja su huella cada vez que se aproxima al núcleo oculto de su proyecto de vida; huella que todo detective auténtico reconocerá como la pauta vital de las claves.” K. HOSKINS, “Foucault a examen. El criptoteórico de la educación desenmascarado”, en J. S. BALL, *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Morata, Madrid, 2001, pp. 42-43. Importa decir aquí que el análisis de Hoskins, aun ofreciendo una interesante clave de lectura de la obra de Foucault, está condicionado por el estudio de las disciplinas y el *examen* que Foucault realiza en *Surveiller et punir*, y que descuida, seguramente por desconocimiento, las investigaciones de Foucault en los ochenta, tal como las conocemos a través de sus dos últimos cursos en el Collège de France.

⁸⁹³ “En Foucault nunca vamos a encontrar un saber pedagógico positivo, si entendemos por saber pedagógico el saber que normaliza, educa, hace progresar, construye un sujeto y un objeto. Para estar en esta saber hay que proponerse educar; hay que ser maestro, pedagogo, teórico de la pedagogía, experimentador o filósofo de la educación. Foucault no es nada de eso, no es ese su lugar, ni su objeto. Pero eso no quiere decir que no plantee el problema de la pedagogía. Si por pedagogía entendemos el enseñar, el educar, el conducir, Foucault no es pedagogo; pero si entendemos por pedagogía o lo que él llama *psicagogía* como la “modificación del modo de ser del sujeto” [...], Foucault sí es pedagogo, pues lo que busca es la transformación del sujeto.” H. Q. CASTRILLÓN, “Foucault, ¿pedagogo?”, en *Revista Educación y Pedagogía* de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, número XV, vol. 37, de septiembre-diciembre de 2003, “Foucault, la educación y la pedagogía”, p. 213.

A modo de conclusión.

Educación poiética y práctica psicagógica

1. Educación filosófica como resistencia

*Un fantasma recorre el mundo: el fantasma de la evaluación, de las competencias, de los logros, de los estándares, estrategias que despojan al maestro de la posibilidad de construir una subjetividad y lo abriga bajo las máscaras del mercado y la globalización. Estas estrategias y dispositivos ponen de nuevo en jaque la subjetividad del maestro, que ya lo había sido por la implementación de la tecnología educativa en la década del setenta.*⁸⁹⁴

La educación poiética persigue la transformación del individuo. En este sentido, puede afirmarse que no hay verdadera educación, entendida como *formación*, si no es *poiética*. Por otra parte, la educación poiética pretende convertir la existencia individual en algo bello, en algo valioso en sí mismo, en una *obra de arte*, lo que hace de dicha educación el impulso hacia una auténtica *estética de la existencia*, cuyo punto de partida filosófico ha de ser el “conócete a ti mismo” delfico⁸⁹⁵, inseparable del “ocúpate de ti mismo”. La *psicagogía* como instrumento de una educación poiética debe recoger este objetivo, sirviéndose para ello, muy especialmente, de la *parresía*.

Toda la tradición, ya bimilenaria, de la filosofía entendida como forma de vida, de Sócrates a Foucault, parte de ese principio filosófico fundamental: “conócete a ti mismo”. Desde el punto de vista político, la filosofía como arte de vivir se ha juzgado como enemiga del Estado⁸⁹⁶. Quizás esa es una de las razones por las que los atenienses matan a Sócrates, el cristianismo transforma el sentido de la *parresía* como *veridicción*,

⁸⁹⁴ J. A. ECHEVERRI SÁNCHEZ, “El mundo que Foucault dona al pensamiento pedagógico”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, n° XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, p. 6.

⁸⁹⁵ Véase F. VOLPI, Introducción a A. SCHOPENHAUER, *El arte de conocerse a sí mismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 11-16.

⁸⁹⁶ En el terreno de la filosofía de la educación, Paul Standish se ha ocupado de este problema en P. STANDISH, “Concepciones rivales de la Filosofía de la Educación.”, en *Encounters on Education*, volumen 8, otoño de 2007, pp. 17-27.

o el siglo XIX –e incluso el XX- arrincona esta forma de entender la filosofía. Conviene no olvidar que el siglo XIX es el siglo del triunfo del Estado, y no es difícil comprender que para el capitalismo contemporáneo el *arte de vivir* es *improductivo*, y ha de ser desechado⁸⁹⁷.

Nos encontramos ante lo que podríamos denominar la *cuarta revolución industrial*: en la primera se controló el uso de la fuerza; en la segunda, se optimizó el trabajo a través del *fordismo*; en la tercera, se logró una gestión casi omnímoda de la información; en esta cuarta, se estaría tratando de alcanzar una producción “industrial” de *sujetos*. Esta *subjetivación industrial* confluiría con el análisis foucaultiano de las formas del *bio-poder*: el control de la población no se realiza ya únicamente en el nivel demográfico, sino incluso en el nivel *ético*, entendiendo por tal el ámbito en el que el individuo se forma como sujeto. Cada una de estas formas de revolución industrial o productiva puede ponerse en relación con la aparición de una nueva forma de mercado: la primera se acompaña del *mercantilismo*, que supone el control de las fronteras, del paso de materias primas, productos y servicios; la segunda, del *imperialismo*, cuyo objetivo fundamental es el control de las materias primas allí donde se localizan; con la tercera, surge el fenómeno de la *globalización*, que da lugar al control, a nivel mundial, de la información y del capital; por último, la cuarta revolución, la que “industrializa” la producción de sujetos, da lugar a una verdadera *capitalización global de la Humanidad*, es decir, a un control productivo de la *experiencia individual*, que quedaría así sometida a un régimen distinto al del *acontecimiento*. Se estaría definiendo con ello una forma de entender la educación basada en la transmisión de una lección que ha sido establecida de antemano, como dice Standish, “como medio para la obtención de los objetivos de aprendizaje.”⁸⁹⁸ Suprimida la posibilidad de la aparición del *acontecimiento* en el

⁸⁹⁷ La práctica pedagógica es especialmente sensible a las relaciones entre individuos, y su efecto sobre el tejido social y político es enorme. Al tratarse la *psicagogía* de una forma límite de pedagogía, su inserción en las instituciones educativas puede ser problemática, por considerar que pone en riesgo toda la estructura tradicional de los procesos de enseñanza-aprendizaje: “A problematização da prática psicagógica é deslocada para o âmbito da própria relação mestre-discípulo, desvelando, mediante um gesto interpretativo ousado, o enigma para o destravamento da própria formação política: a diferenciação ética dos sujeitos que compõem a cidade. Por essa razão, lembra Foucault, há uma face desagradável, mesmo brutal, violenta, na educação como psicagogia, pois, por um lado, sendo diferente de um processo pedagógico convencional, não há aqui técnicas didáticas a serem aplicadas, por outro, ela conduz a um processo perigoso de singularização ética dos sujeitos capaz de colocar em risco as próprias instituições políticas e os poderes vigentes em jogo.” A. S. FREITAS, “A *parresía* pedagógica de Foucault e o *êthos* da educação como psicagogia”, en *Revista Brasileira de Educação*, v. 18, n. 53, abril-junio de 2013, pp. 332.

⁸⁹⁸ P. STANDISH, op. cit., p. 26.

proceso educativo, la relación maestro-discípulo queda transformada en una relación de técnico/aprendiz-*bulímico*, en la que el profesor se limita a deglutir los contenidos que han de ser enseñados para que el alumno pueda digerirlos con la menor dificultad posible, y siempre al margen de una auténtica *experiencia educativa*, por cuanto el *éthos* de ambos, profesor y alumno, queda apartado del proceso de enseñanza-aprendizaje, siendo relegado al ámbito privado, espacio en el que se desactiva como forma de resistencia. Así, la educación es “programada”: cada curso, cada materia tienen sus tiempos, sus plazos y sus resultados, predecibles y evaluables, deseables y exigibles, más allá de los cuales el proceso al completo se considera *fracasado*. Ahora bien, como afirma Standish, esta es

*[...] una pretensión que hay que rechazar, porque forma parte de una buena enseñanza permitir que el aprendizaje transcurra por nuevas e inesperadas direcciones, en función de las respuestas y el desarrollo de la comprensión de los estudiantes, su interacción con el profesor y el dinamismo de cada circunstancia particular. Un buen currículo requiere precisamente esto.*⁸⁹⁹

De todo ello se sigue que reclamar la necesidad de una educación *poiética* basada en una filosofía considerada como *arte de la existencia* es, al mismo tiempo, un acto de resistencia política. En ese sentido, los dos últimos cursos de Foucault en el Collège de France constituyen lo que podríamos considerar un *documento fundacional* de la educación poiética, en los que la doble vertiente *ethopoiética* y *ethopolítica* de la psicagogía muestran todo su potencial formativo.

Dice Stirner en *El único y su propiedad*:

*La libertad sólo enseña una cosa: a liberaros, a desembarazaros de todo lo molesto; no os enseña quiénes sois vosotros mismos.*⁹⁰⁰

⁸⁹⁹ Op. cit., loc. cit.

⁹⁰⁰ M. STIRNER, *El único y su propiedad*, Valdemar, Madrid, 2013, p. 212.

La transformación *ethopolítica* del sujeto es, sin duda, una *práctica de la libertad*, como asegura Foucault. No obstante, el espacio que genera alrededor del *yo* es, en cierto modo, un espacio vacío, un lugar de *potencialidades* para la creación de nuevas formas de vida. La *atopía* atribuida tradicionalmente a Sócrates muestra el efecto que produce el cuidado de sí en el tejido de la sociedad política: Sócrates no encuentra su lugar en el terreno político porque su trabajo filosófico se ejerce *sobre sí mismo*. Por eso los atenienses no saben cómo tratar con él; por eso lo matan. Haciendo de su ‘alma’ el objeto de sus cuidados, Sócrates no sólo abre al ser humano un mundo nuevo, el de la *conciencia moral*, sino que desencadena una lucha, que se hará milenaria, entre individuo y Estado, entre el *sí mismo* y los *otros*. El surgimiento y desarrollo de esta lucha se aprecia en las distintas formas de *parresía* estudiadas por Foucault en *Le gouvernement de soi et des autres* y en *Le courage de la vérité*. De nuevo, la *parresía*, como instrumento de la *psicagogía*, permite establecer el vínculo entre cuidado de sí y cuidado de los otros, entre la formación del *éthos* y la transformación de la *pólis*⁹⁰¹. Como muestran las palabras de Stirner (al que Foucault probablemente no conocía), la práctica de la libertad no puede ser sólo resistencia, *negación* de un poder que no puede ser absolutamente rebasado porque

*El deseo de una libertad determinada incluye siempre la intención de implantar un nuevo dominio.*⁹⁰²

⁹⁰¹ La relación de la política con la filosofía práctica en Grecia fue estudiada detalladamente por Salvador Mas Torres. La tesis que guía su investigación trata de devolver a la filosofía su íntima conexión con la práctica política desde sus orígenes. Su obra *Ethos y pólis* constituye una excelente introducción al tema de la relación entre ética y política para el período comprendido entre el mundo homérico y la Atenas de Demóstenes: “Los filósofos, desde la atalaya de su saber supuestamente privilegiado, se escinden y se configuran como una especie de grupo aparte que habita ese lugar privilegiado desde el que en algún momento soñaron con hacerse con el poder y gobernar al resto de mortales. Síntoma y a la vez radicalización extrema de la característica tal vez esencial del pensamiento político griego, la aplicación sistemática y consciente del principio de exclusión: el griego se define frente al no-griego, el ciudadano frente al no-ciudadano, los que saben frente a los que no saben. Ciudadanos griegos que saben: tal sería el sueño incumplido de la razón política griega, engendradora tanto de monstruos como de paraísos.” S. MAS TORRES, *Ethos y pólis*, Istmo, Madrid, 2003, p. 20.

⁹⁰² M. STIRNER, op. cit., p. 207.

No existe un *afuera* del poder, por decirlo con Foucault⁹⁰³. El auténtico espacio de libertad nace en el interior del individuo, que mediante las *prácticas de sí* puede crear algo distinto, algo nuevo o, como diría Stirner, algo “único”, *el único*.

La formación del sujeto, y es en este sentido en el que se entiende aquí la tarea de la *educación filosófica*, no ha de conducirnos únicamente a la *libertad*, que sólo puede ser libertad *de algo*, sino al conocimiento de nosotros mismos, de nuestra *unicidad*. Es así como debemos entender la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, entre la formación de sí y la de los otros, entre la *ethopoiética* y la *ethopolítica*. La relación con el poder no puede ser sólo negativa, de *resistencia*, sino que también ha de ser *afirmación*. De ahí que la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad conduzca a una comprensión de la filosofía como forma de vida, que hace que las prácticas de sí persigan una auténtica estética de la existencia.

Sin embargo, tratar de hacer de la propia vida, de la propia existencia una obra de arte no es un afán meramente *esteticista*, ya que, como hemos visto, *ethopoiética* y *ethopolítica* son inseparables, porque la lucha con el poder, más valdría decir con Foucault, la *modulación* del poder, de un poder que se transforma⁹⁰⁴, se juega tanto en el interior del individuo “sujetado”, “subjetivizado”, como en sus relaciones con los otros.

⁹⁰³ « [...] là où il y a pouvoir, il y a résistance et [...] pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. Faut-il dire qu'on est nécessairement « dans » le pouvoir, qu'on ne lui « échappe » pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait inmanquablement soumis à la loi ? » FOUCAULT, M., *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, vol. 1, Gallimard, París, 1976, pp. 125-126.

⁹⁰⁴ « Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui son immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. » M. FOUCAULT, op. cit., pp. 121-122.

2. Educación para el presente

*Creo que la educación es algo así como un encuentro y una transmisión entre generaciones en la filiación del tiempo.*⁹⁰⁵

Así define la educación Fernando Bárcena. Relación entre nuestra mortalidad y el nacimiento de los que vienen, la educación es el punto de encuentro, el tiempo-lugar donde la experiencia del presente se transmite y se modula al pasar de generación en generación. No obstante, si no tenemos el suficiente cuidado, la *cura* que decían los latinos, podemos acabar imponiendo, con el orden del presente que transmitimos, un modo de ser *crónico*, que convierte a quien enseñamos en eterno aprendiz:

*Nuestra sociedad del conocimiento, o del aprendizaje, como se la denomina, con sus lemas del “aprender a aprender” y del “aprender a lo largo de toda la vida” es, en este sentido, una suerte de proceso que, alumnizando al aprendiz, lo convierte también en un aprendiz eterno, pero de otra índole, un aprendiz nunca del todo emancipado, un aprendiz que no se acaba de soltar de la mano de sus educadores.*⁹⁰⁶

Es preciso favorecer la mayoría de edad del que estudia, del que aprende, pero también del que enseña. Vemos aparecer de nuevo el proyecto kantiano de la “ilustración”, que nos permite ahora, a la luz de la lectura de Foucault, conferir un sentido específico a este modo de concebir la educación en el que confluyen experiencia y arte de vivir. Nuestro recorrido hasta este punto nos ha llevado a comprender de qué modo se recupera en el terreno de la filosofía y de su historiografía la consideración de la filosofía como forma de vida, como arte de la existencia. Con Hadot vimos el lugar central que ocupaban los ejercicios espirituales en esa concepción antigua de la

⁹⁰⁵ F. BÁRCENA, *El aprendiz eterno. Filosofía, educación y el arte de vivir*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2012, p. 163.

⁹⁰⁶ Op. cit., p. 43.

actividad filosófica, y su posible actualidad, vinculados o no a un sentimiento de pertenencia al Todo. Con Foucault, hemos visto aparecer un sentido diferente del arte de vivir que rebasa, en contra de lo que opinan algunos intérpretes como el propio Hadot o Nehamas, el campo de lo meramente estetizante. Las técnicas de sí que configuran toda una estética de la existencia en la Antigüedad permiten, a partir de los análisis de Foucault, delimitar un terreno fértil para nuevas formas de relación con uno mismo y con los otros, una configuración al mismo tiempo *ethopoiética* y *ethopolítica* de la psicagogía, uno de cuyos elementos clave es el concepto de *parresía*. Es preciso detenerse aquí a reflexionar sobre las implicaciones de este enfoque para la filosofía de la educación⁹⁰⁷, recuperando el marco conceptual en el que se ha movido el resto de nuestra lectura del arte de vivir, tanto en Foucault como en el resto de pensadores que han desfilado por estas páginas.

*La paresse et la lâcheté, c'est ce par quoi nous ne nous donnons pas à nous-mêmes la décision, la force et le courage d'avoir avec nous-mêmes le rapport d'autonomie qui nous permet de nous servir de notre raison et de notre morale. Et par conséquent, ce que l'Aufklärung devra faire, ce qu'elle est en train de faire, eh bien ça va être justement de redistribuer les rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres.*⁹⁰⁸

La lectura foucaultiana de la *Aufklärung*, tal como es presentada por Kant, nos permite anudar el lazo que une educación, *ethopoiésis* y *ethopolítica* o, por decirlo más sencillamente, formación de sí y gobierno de sí y de los otros. Consideraremos aquí la educación, en su sentido más general, como un proceso de *ilustración*, entendiendo por tal, como dice Kant, el paso a una mayoría de edad, a una autonomía del sujeto que lo *emancipa* de su dependencia al libro, al sacerdote, al médico. Rechazaremos así la

⁹⁰⁷ En los últimos años comienza a darse, en el seno de la teoría de la educación, una atención creciente al tema del cuidado de sí como formación: “[...] a problematização da ética do cuidado e do sujeito do cuidado de si pode trazer elementos para ultrapassar os impasses que têm paralisado a teorização educacional crítica, tanto no que se refere a fundamentação da ação docente e da racionalidade pedagógica [...], quanto na hegemonia de uma prática pedagógica que insiste na produção objetivada do sujeito da educação.” “A *parresía* pedagógica de Foucault e o *êthos* da educação como psicagogia”, en *Revista Brasileira de Educação*, v. 18, n. 53, abril-junio de 2013, pp. 327.

⁹⁰⁸ M. FOUCAULT, *Le gouvenement de soi et des autres*, op. cit., p. 32.

consideración del discípulo como aprendiz *eterno*, siguiendo en ello los pasos del profesor Bárcena. Educar y *emancipar* han de ser tareas solidarias; debemos educar para emancipar, lo que en cierto modo supone un contrasentido en el seno del propio acto educativo: el maestro es aquel que guía, que enseña; el *buen maestro* es aquel que desea que su discípulo, su alumno, no lo necesite. Tal como vimos, Sócrates se presenta a sí mismo como un *maestro emancipador*⁹⁰⁹. En su diálogo con todos aquellos que se acercaban a él, jóvenes o viejos, atenienses o extranjeros, Sócrates establecía un contacto cuya finalidad era hacer ver a los otros cuál era su modo de vida y por qué debían cambiarlo. Se trataba, por tanto, de una toma de conciencia, de un *hacerse presente a uno mismo*, único modo de iniciar una transformación del *éthos*. Siglos más tarde, un conspicuo enemigo y *criptoamante* de la figura de Sócrates, Friedrich Nietzsche, insistirá sobre el sentido liberador de la educación, que ha de pasar necesariamente por un desprenderse de todo cuanto oscurece el propio yo, la propia experiencia vital. Para Nietzsche, el auténtico ser del individuo no puede ser educado, no *debe* ser educado. En lugar de ello, el educador liberará al sujeto de añadidos castradores, de guías preestablecidas de conducta, en definitiva, de valores adoptados, que no creados por el ser humano libre:

*Tus verdaderos educadores y formadores te revelan lo que es el genuino sentido originario y la materia básica de tu ser, algo en absoluto susceptible de ser educado ni formado, pero, en cualquier caso, difícilmente accesible, apretado, paralizado: tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores.*⁹¹⁰

Como un jardinero que arranca la mala hierba para dejar crecer más fuertes y sanas a sus plantas, el educador trata de cuidar a su educando como si de un frágil retoño se tratase, pero sin evitarle el sufrimiento de crecer por sí mismo, de encontrar su camino a través de las dificultades de la formación de sí:

⁹⁰⁹ Para todo ello, véase el comienzo del capítulo III. Quizás no sea tan sencillo determinar la relación que Sócrates quiere establecer con sus interlocutores a causa de la *ironía* con la que recubre su actividad filosófica, pero aceptaremos aquí, provisionalmente, que sus intenciones son sinceras, y la búsqueda de una verdad compartida que propone a sus seguidores, su verdadero objetivo filosófico.

⁹¹⁰ F. NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009 (traducción de Jacobo Muñoz), p. 29.

*Y éste es el secreto de toda formación: no proporciona prótesis, narices de cera, ni ojos de cristal. Lo que estos dones pueden dar es más bien la mera caricatura de la educación. Porque la educación no es sino liberación.*⁹¹¹

Se trata, pues, de desprenderse de una cultura engañosa, de esas prótesis que impiden andar por uno mismo, de esas narices de cera que ocultan al individuo el auténtico aroma de la realidad. No cabe duda de que la visión de Nietzsche de la educación oculta en su interior la lección de Sócrates, pero también la de ese otro Sócrates enloquecido que fue Diógenes de Sínope. Desprendernos de todo rastro de artificialidad, volver a una forma de vida más cercana a la naturaleza, más “auténtica”, será, por tanto, el objetivo de la educación. No obstante, el formador, si es que aún podemos utilizar ese término, no hará sino actuar irónicamente: mostrando su ignorancia para desatar en el discípulo la perplejidad que lo despierte de su engaño autocomplaciente. Dejemos crecer la semilla que habita en nuestro interior, parece decirnos Nietzsche, cultivemos nuestro verdadero ser⁹¹².

Esta imagen de la educación como *cultivo* del otro, que siempre implica un cultivo de sí mismo del educador, nos hace pensar inmediatamente en uno de los más originales y controvertidos educadores del siglo XX, Fernand Deligny. Así se expresa en el primer aforismo de *Grain de crapule*, que citaremos completo, a pesar de su extensión, pues sólo en su unidad expresa todo su sentido:

Si tu fréquentes les petits d’homme en école, en patronage, en colonie de vacance, tu connais la graine de crapule, comme le cultivateur connaît le chardon, l’ivraie, le coquelicot ou la nielle, en les maudissant.

⁹¹¹ Op. cit., p. 29.

⁹¹² Para un tratamiento más profundo de la pedagogía en Nietzsche y su influencia sobre Foucault, véase H. Q. CASTRILLÓN, “Foucault, ¿pedagogo?”, en *Revista Educación y Pedagogía* de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, número XV, vol. 37, de septiembre-diciembre de 2003, “Foucault, la educación y la pedagogía”, especialmente las pp. 207-213.

Suppose maintenant que, curieux cultivateur, tu aies semé un champ d'ivraie, de chardon, de nielle et de coquelicot. Tu sentiras les mêmes angoisses à les voir sortir de terre que tu n'en éprouvais à voir germer ton blé.

Mais ne te hâte pas de balayer tes greniers, ne prépare pas encore tes cordes à moisson. La récolte, si récolte il y a, sera pour tout à l'heure, pour plus tard ou pour jamais.

*Avec cette différence que la graine de crapule c'est tout de même de la graine d'homme.*⁹¹³

No sólo el tono de los aforismos de *Graine de crapule* es patentemente nietzscheano, sino que en ocasiones parecen anidar en ellos anhelos que palpitaban ya en la obra de Nietzsche, en la que filosofía y educación se funden en un mismo latido, en una única búsqueda de autenticidad del *éthos*. Es conocido el rechazo que sentía Nietzsche por la cultura alemana de su tiempo⁹¹⁴, que impedía a muchos espíritus elevados desarrollarse. Sólo la educación, una *antieducación socrática* puede librarnos de tales males:

*Arranca la cizaña, retira los escombros, aleja el gusano que destruye los tiernos gérmenes de las plantas; irradia luz y calor; actúa como la benéfica llovizna nocturna; imita e implora a la naturaleza en lo que ésta tiene de maternal y compasiva. Es, en fin, la consumación de la naturaleza lo que lleva a plenitud su obra, previniendo sus golpes despiadados y crueles y haciéndolos mutar en bienes, cubriendo con un velo sus impulsos de madrastra y su triste falta de comprensión.*⁹¹⁵

⁹¹³ F. DELIGNY, *Graine de crapule*, Éditions du Scarabée, París, 1960, p. 13.

⁹¹⁴ Baste como ejemplo la sección “Por qué soy tan ingeligente”, en F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971 (traducción de Andrés Sánchez Pascual). “En el fondo yo retorno una y otra vez a un pequeño número de franceses antiguos: creo únicamente en la cultura francesa, y todo lo demás que en Europa se autodenomina “cultura” lo considero un malentendido, para no hablar de la cultura alemana...” Op. cit., p. 42. “A donde llega Alemania, *corrompe* la cultura.” Op. cit., p. 43.

⁹¹⁵ F. NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador*, op. cit., p. 29.

Reinterpretada desde la óptica kantiana-foucaultiana⁹¹⁶, esta tarea se modula hacia una inmersión del individuo en su presente, hacia un modo de subjetivación en el que la formación del *éthos* pasa por la presencia del sujeto en el instante: “la educación, entendida como la experiencia existencial del aprender, tiene que ver con la experiencia de un tiempo vivido”⁹¹⁷, dice el profesor Bárcena, cuyo propuesta educativa compartimos en líneas generales. Para él, el objetivo de la educación ha de ser

*[...] pensar la educación como una trama, un encuentro y una transmisión ofrecida en la filiación del tiempo, a partir de una serie de voces y palabras que el saber pedagogo ha vuelto ya impronunciables. Pensar la educación como un hacerse presente en lo que nos pasa, en el presente, pensar la educación como un encuentro entre generaciones encerradas en su propia melancolía, pensar la educación como la recepción de una herencia, como una promesa, como un pasaje hacia otro sitio. ¿Se pueden pensar de nuevo estas palabras?*⁹¹⁸

Queremos creer que, en efecto, se pueden pensar de nuevo esas palabras, tratando de borrar su efigie, ya gastada por el uso que las recubre, y acuñándolas de nuevo, como proponía Diógenes el cínico⁹¹⁹.

Si la educación es hacerse presente en lo que nos pasa, *in-corporarnos* al acontecimiento, la reflexión sobre el presente se transforma en una urgencia para la filosofía de la educación. En el panorama dibujado por el palimpsesto que Foucault realiza sobre la obra de Kant, el presente se convierte en el nexo entre la *analítica de la verdad* y la *ontología crítica de nosotros mismos* (o del presente). Es en ese presente, que nos conforma, donde se articulan con la máxima intensidad los grandes temas de la filosofía foucaultiana: saber, poder y sujeto. Y, aunque Foucault no se ocupó

⁹¹⁶ No es casualidad que el curso de Foucault en el Collège de France de 1982-1983 sobre el gobierno de sí y el gobierno de los otros se abra con este texto de Kant sobre la Ilustración de que nos estamos ocupando, y se cierre con el análisis de la figura de Sócrates y la aparición de una *parresía filosófica*.

⁹¹⁷ F. BÁRCENA, *El aprendiz eterno*, op. cit., p. 44.

⁹¹⁸ Op. cit., pp. 44-45.

⁹¹⁹ Este *tópos* que persigue “invalidar la moneda en curso”, seña distintiva de la diatriba cínica, será analizado por Foucault en su último curso en el Collège de France, *Le courage de la vérité*.

expresamente de ello, añadiremos aquí que el *acto educativo* es el lugar privilegiado de convergencia de estos tres aspectos fundamentales de la existencia humana. *Educación*, pues, como *acceso al presente*, lo que vale tanto como decir posibilidad de transformación de sí, ejercicio de resistencia –este es el sentido de la *crítica* en el Foucault de los años ochenta. Al educar a un individuo le hacemos –o deberíamos– tomar conciencia del momento en el que vive, del *instante* al que pertenece y que le pertenece, del *régimen de verdad* en que participa, de los *modos de subjetivación* a que está sometido en función de las *prácticas disciplinarias* de su sociedad, etc. Al mismo tiempo, creamos las *condiciones de posibilidad* de su llegar a ser otro, en la vía abierta por Kant en la *Crítica de la razón práctica*, y brillantemente reinterpretada por Foucault en sus últimos años de vida.

Como Sócrates, como Nietzsche, Foucault desarrolla su pensamiento en la forma de un *desaprender*, un desmantelamiento del saber heredado que persigue sacar a la luz los cimientos sobre los que se asientan las convicciones de toda una época, de toda una cultura. Este es el sentido de la *ironía* socrática, de la *crítica* kantiana, del “filosofar a martillazos” de Nietzsche. Desde sus primeras obras en las que desarrolla el método arqueológico, Foucault asume como propia la tarea de desenmascarar *lo otro* del saber, aquello que no se piensa en el pensamiento, pero que es condición de posibilidad del mismo. Se trata, pues, de

[...] dégager dans l'épaisseur du discours les conditions de son histoire.

*Ce qui compte dans les choses dites par les hommes, ce n'est pas tellement ce qu'ils auraient pensé en deçà ou au-delà d'elles, mais ce qui d'entrée de jeu les systématise, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles à de nouveaux discours et ouvertes à la tâche de les transformer.*⁹²⁰

Sólo pensando de nuevo lo ya pensado, lo ya *dado*, podremos cerrar el círculo en el que se inscriben los tres ejes de la reflexión foucaultiana, saber-poder-sujeto. Una filosofía de la educación *hipermoderna* no puede ignorar el camino recorrido por

⁹²⁰ M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, París, 2000, p.XV.

Foucault en la elaboración de la *ontología del presente* y de la *historia crítica de la verdad*. Ambas tareas constituyen el punto de partida ineludible de cualquier educador que comprenda, como hemos visto, la educación como *emancipación*. ¿Con qué altura moral puede prolongar la conversación entre generaciones un pedagogo que no ha puesto en cuestión su propio presente, el suelo desde el que piensa y enseña? Por ello, el ejemplo de Foucault, como el de Hadot, el de Sócrates, el de Kant o el de Nietzsche, nos parece un ejercicio de transparencia filosófica, de integridad del pensar, que no se *conforma* con lo recibido, que no acepta como dada ninguna verdad que no haya sido puesta a prueba, que no se instala en convicciones adquiridas a bajo precio, sino que se impone como tarea la audacia de *pensar diferente*, no por pura frivolidad intelectual, sino por necesidad existencial. Pero quien asume habitar tan inestable terreno del pensar ha de cuestionar inexcusablemente los valores de la tradición, los conceptos aprendidos, los marcos epistemológicos, las estrategias pedagógicas, aun a riesgo de perderse en ocasiones, de tener que desandar lo andado, aceptando que no existe ningún punto de vista de Sirio en educación, y que, por ello, habrá de continuar infinitamente su ejercicio crítico. Al enfrentarse al *problema del saber*, Foucault “va ensayando diferentes modos de aproximación a este problema, modos que constituyen su obra misma: deriva de un pensamiento que es el relato de un *aprendizaje*”⁹²¹, nos dice Miguel Morey en su *Lectura de Foucault*. De sus primeras obras arqueológicas a sus últimas investigaciones genealógicas, el filósofo de Poitiers realiza un ejercicio de aprendizaje sobre sí mismo tanto como sobre la cultura europea de la que se ocupa. Obsesionado con llegar a ser *otro*, Foucault está dispuesto a abandonar sus resultados, a distanciarse de lo aprendido –y enseñado– para recomenzar todo el trabajo. Sus investigaciones son *libros-herramienta*, no *libros-verdad*. En ello reside la potencia pedagógica de su pensamiento, pero sólo al precio de una renuncia, del abandono de las categorías establecidas como inmutables, como inatacables. Únicamente aceptando lo dionisiaco que se oculta en el corazón mismo del aprender podremos liberar el espacio que hace posible la experiencia en educación:

Así entendido, aprender tiene algo de profundamente paradójico en su mismo movimiento: aprender es des-saber; deconstruir el andamiaje de reglas y conceptos que

⁹²¹ M. MOREY, *Lectura de Foucault*, Sexto Piso, Madrid, 2014, p. 29.

*instituyen lo real a nuestro alrededor: desandar el camino de esa “parte de pensamiento” que vincula lo real para los hombres, mostrando –produciendo- los intersticios que cruzan su superficie, y haciendo que en cada uno de ellos brille el problema.*⁹²²

Quienes sólo puedan pensar en el acogedor reducto del sistema, en la confortable seguridad del concepto, encontrarán incómodo, cuando no abiertamente suicida, este modo de proceder. Si el desaprender de Sócrates apuntaba a un universo de certezas organizadas en torno a verdades universales, si la crítica kantiana parecía compensar la inaccesibilidad del noumèno con un repertorio de tranquilizadoras formas *a priori*, con Schopenhauer y con Nietzsche el terreno de la verdad se tambalea bajo nuestros pies. El aprendizaje no nos lleva ya al *saber*, sino al *problematizar*. La historia y el objeto se convierten en interpretaciones, y el hombre, como el niño de Nietzsche que siempre recomienza su juego con renovada inocencia, deviene *aprendiz*. Esta imagen cobra fuerza en el análisis de Deleuze en *Différence et répétition*, y es secundada por Foucault en “Theatrum Philosophicum”.

*Al enfrentar aprender y saber se critica la imagen de hombre-átomo del saber absoluto, el hombre de la conciencia soberana, para reclamar, por el contrario [...] el espacio del experimento, de la invención. Su discutida “muerte del hombre” encuentra así su razón estratégica: es necesario que el hombre del saber muera (hombre-objeto de saber; hombre-sujeto de saber) para que renazca el hombre del aprender y del inventar.*⁹²³

Podemos escuchar todavía, en este análisis de Morey, el eco de las palabras de Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde se contraponen la figura del hombre racional a la del hombre artista. Nietzsche descarta la posibilidad de aprender una verdad definitiva, absoluta, que no existe: “el intelecto, ese maestro del fingir [...]”⁹²⁴. Fingir la verdad, crearla por utilidad o por placer. A eso está condenado

⁹²² M. MOREY, op. cit., p. 31.

⁹²³ M. MOREY, op. cit., p. 32.

⁹²⁴ F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en F. NIETZSCHE y H. VAIHINGER, *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 35.

el hombre, que trata de acercarse a la realidad –sea ésta lo que fuere- a través de dos caminos antagónicos: la abstracción y la intuición. No siempre ha dominado una actitud sobre la otra:

*Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero.*⁹²⁵

¿No se está dirimiendo aquí una lucha que concierne directamente al modo en que debemos educar? ¿Es preciso privilegiar la abstracción, el saber técnico y *regulado*, o bien potenciar el aspecto *experiencial*, creativo de la formación? No pretende afirmarse en esta tesis que la educación *ethopoiética*, aquella que nos acercaría al hombre intuitivo de Nietzsche, la que se apoya en el arte de vivir foucaultiano, deba reemplazar completamente a la educación *técnica*, predominante en nuestras escuelas y universidades hoy en día. Ninguna “salva” al hombre, ninguna lo realiza por completo. Podría decirse que se complementan y mitigan las deficiencias que su rival no puede alcanzar a superar. Afirma Nietzsche:

*Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad, mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación. Es cierto que sufre con más vehemencia cuando sufre; incluso sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia y tropieza una y otra vez en la misma piedra en la que ya ha tropezado anteriormente.*⁹²⁶

⁹²⁵ Op. cit., p. 37.

⁹²⁶ Op. cit., pp. 37-38.

Nietzsche cierra su escrito con una alusión a la actitud estoica ante las desgracias, muestra de la respuesta al sufrimiento que proporcionan la razón y la abstracción como obras maestras del fingimiento. El estoico

*[...] no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta.*⁹²⁷

Dionisos frente a Apolo. La inmersión irracional en el flujo palpitante de la vida frente a la paz y la quietud de espíritu, adquiridas a través de la razón. ¿Cuánto de esta oposición puede apreciarse todavía en la forma en que Hadot y Foucault modulan el uso de la *psicagogía*? Es difícil decirlo...

Tal vez la única respuesta posible sea integrar en uno solo al hombre racional y al hombre intuitivo, si ello es posible. En todo caso, lo que está en juego es mucho más que una reflexión poético-filosófica sobre la naturaleza humana. Tras este debate se oculta el fundamento posible de una elección que ha de marcar indefectiblemente el modo en que se comprende la educación y, consecuentemente, el modo en que se desea practicarla. Analizando un cambio de paradigma en la filosofía de la educación británica de los años ochenta, bajo el mandato político de Margaret Thatcher, Paul Standish pone de manifiesto el modo en que se ha debilitado el “enfoque disciplinar”, es decir, la participación de disciplinas como la filosofía, la historia, la psicología o la sociología en el ámbito de la reflexión sobre la educación. En su opinión, la deriva ultraliberal del gobierno de Thatcher condujo a “una limitación del juicio del profesor: ahora lo más habitual es que los profesores sigan con mayor o menor precisión un guión prefijado, o un guión construido en base a un potente sistema de evaluación.”⁹²⁸ Los profesores no son alentados a reflexionar sobre su propia práctica educativa, de manera que la figura del maestro como modelo pasa a un segundo plano. Aunque Standish habla del Reino Unido, él mismo se apresura a afirmar que esta situación se ha generalizado en todo el

⁹²⁷ Op. cit., p. 38.

⁹²⁸ P. STANDISH, “Concepciones rivales de la filosofía de la educación”, op. cit., p. 20.

mundo occidental. Reconocer la importancia de la filosofía para el estudio de la educación ayudaría a “ampliar el desarrollo de los profesores como personas”, para lo cual “sería también necesario, en cualquier caso, atraer la atención de quienes adoptan decisiones políticas hacia la importancia de estos temas.”⁹²⁹ En efecto, los legisladores suelen mostrar muy poca sensibilidad hacia estas cuestiones porque la educación es abordada como un problema técnico más que resolver en la gestión de los asuntos de Estado o, lo que es aún más perverso, porque es utilizada como arma arrojadiza en las luchas electorales y como dispositivo de control de la población en el terreno de la *gubernamentalidad*. Un ejemplo candente es la aplicación en España de la LOMCE, la Ley Orgánica para la mejora de la calidad educativa⁹³⁰. La historia de las reformas educativas en la democracia española es compleja y extremadamente difícil de analizar al margen de los marcos ideológicos en los que cada gobierno ha ido proponiendo nuevas leyes, hasta cuatro en los últimos veinticinco años. La lectura de los textos de dichas leyes puede compararse con el estudio que realiza un médico de los síntomas de una enfermedad. Aunque no siempre esos síntomas conduzcan a desvelar la naturaleza y el alcance de la afección que sufre el paciente, en todo caso revelan la existencia de un problema, de una disfunción, de un trastorno. Incluso cuando es erróneo, el diagnóstico emitido revela el modo en que el médico entiende la enfermedad; el tratamiento, por su parte, es el resultado de una elección teórico-práctica. Manteniendo esta metáfora médica, pueden leerse los preámbulos de las diferentes leyes educativas propuestas en las últimas décadas por los dos partidos en el gobierno, el PSOE y el PP. En sus respectivos preámbulos, los legisladores realizan una declaración de intenciones en la que tratan de localizar los “síntomas” de la educación española, siempre enferma aunque nunca al borde de la muerte. Señalado el problema, estos textos ofrecen un

⁹²⁹ Op. cit., loc. cit.

⁹³⁰ Aunque es un dato de sobra conocido, no por ello ha de pasarse por alto el hecho de que en el ir y venir de legislaciones educativas que está sufriendo nuestro país desde hace tres décadas, los gobiernos del Partido Popular han incluido sistemáticamente en las denominaciones de sus propuestas legislativas sobre educación el término “calidad” que, también sistemáticamente, ha sido evitado por los gobiernos socialistas en sus diferentes legislaciones:

- Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo de España (LOGSE) de 1990 (PSOE).
- Ley Orgánica de Calidad de la Educación (LOCE) de 2002 (PP).
- Ley Orgánica de Educación (España) (LOE) de 2006 (PSOE).
- Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE) de 2013 (PP).

Por supuesto, perseguir una mejora de la *calidad* de la enseñanza es, en sí mismo, un objetivo loable. Sin duda es uno de los grandes retos para la política educativa de un país que ocupa, sistemáticamente, puestos demasiado bajos en los informes internacionales sobre educación.

conjunto de remedios que desvelan, al mismo tiempo, el modo en que se entiende la educación, los medios que han de emplearse en su aplicación y el objetivo para el cual ha de ser desarrollada.

En 1990, la Ley Orgánica 1/1990 de 3 de octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo, más conocida como la LOGSE, establece en su preámbulo que

*El objetivo primero y fundamental de la educación es el de proporcionar a los niños y las niñas, a los jóvenes de uno y otro sexo, una formación plena que les permita confirmar su propia y esencial identidad, así como construir una concepción de la realidad que integre a la vez el conocimiento y la valoración ética y moral de la misma. Tal formación plena ha de ir dirigida al desarrollo de su capacidad para ejercer, de manera crítica y en una sociedad axiológicamente plural, la libertad, la tolerancia y la solidaridad.*⁹³¹

Destacan, pues, la identidad y la vertiente ética y moral de la relación con la realidad, así como el sentido crítico y la libertad. La lucha contra la desigualdad y la discriminación son otro aspecto fundamental de la educación, según la LOGSE, así como la capacidad de vertebrar las dimensiones individual y colectiva de la vida de los ciudadanos, lo que enlaza directamente con la doble vertiente ethopoiética y ethopolítica de la lectura ética del arte de vivir que realiza Foucault:

*La madurez de las sociedades se deriva, en muy buena medida, de su capacidad para integrar, a partir de la educación y con el concurso de la misma, las dimensiones individual y colectiva.*⁹³²

Con la Constitución de 1978 todavía en el horizonte, la ley propone una modernización de la educación que permita a España acceder al nivel que le

⁹³¹ Boletín oficial del Estado, nº 238, jueves, 4 de octubre de 1990, p. 28927.

⁹³² Op. cit., loc. cit.

corresponde en el seno de la Unión Europea. Resulta llamativa la insistencia de la ley en los aspectos morales de la educación, que considera imprescindibles para el buen desempeño de los ciudadanos en la sociedad futura, a la que se califica ya como “sociedad del saber”:

*En esa sociedad del futuro, configurada progresivamente como una sociedad del saber, la educación compartirá con otras instancias sociales la transmisión de información y conocimientos, pero adquirirá aún mayor relevancia su capacidad para ordenarlos críticamente, para darles un sentido personal y moral, para generar actitudes y hábitos individuales y colectivos, para desarrollar aptitudes, para preservar su esencia, adaptándolos a las situaciones emergentes, los valores con los que nos identificamos individual y colectivamente.*⁹³³

La ley insiste en la necesidad de hacer que la educación sea permanente, diversificada, igualitaria y basada en una formación del profesorado responsable, así como controlada a través de procesos de evaluación que garanticen su adecuado desarrollo. Todos estos aspectos serán retomados, una y otra vez, por las legislaciones posteriores. Lo interesante aquí es resaltar el acento que pone el texto en los aspectos éticos y morales de la educación, que desaparecerán casi por completo en las leyes posteriores.

La LOCE, Ley Orgánica 10/2002, de 23 de diciembre, de Calidad de la Educación, propuesta por el PP y que no llegó a implantarse a causa del cambio de gobierno que tuvo lugar en las elecciones de 2004, introduce en su denominación el término ‘calidad’, término que en la LOGSE tenía una presencia marginal, y que ahora va a convertirse en hilo conductor de la nueva propuesta legislativa, entre otros motivos, a causa de la patente falta de eficacia del sistema educativo español, que situaba a nuestros alumnos, año tras año, en puestos preocupantemente bajos en los estudios internacionales sobre rendimiento académico. No es de extrañar, por tanto, que la calidad de la educación sea uno de los objetivos principales de la nueva ley:

⁹³³ Op. cit., p. 28928.

*El logro de una educación de calidad para todos, que es el objetivo esencial de la presente Ley, es un fin cuyas raíces se encuentran en los valores humanistas propios de nuestra tradición cultural europea. Y además, constituye, en el momento presente, un instrumento imprescindible para un mejor ejercicio de la libertad individual, para la realización personal, para el logro de cotas más elevadas de progreso social y económico y para conciliar, en fin, el bienestar individual y el bienestar social.*⁹³⁴

Calidad y equidad, desarrollo económico y cohesión social, dice el texto, son los objetivos que han de guiar la reforma. Se trata de lograr un acceso mayoritario a la educación, con “el mayor poder cualificador”⁹³⁵, para lo cual vemos al legislador hacer hincapié en el ‘espíritu emprendedor’, “necesario para hacer frente a la evolución de las demandas de empleo en el futuro”⁹³⁶, y en la ‘cultura del esfuerzo’, que es “una garantía de progreso personal, porque sin esfuerzo no hay aprendizaje.”⁹³⁷ La cuestión moral no es mencionada directamente en ningún momento, aunque el texto habla de *valores*, asociándolos a normas y comportamientos que contribuyen al buen funcionamiento de los centros. Se trata de destacar los efectos disciplinarios de la norma, más que de tomar en consideración la formación del *éthos* como parte del trabajo del educador. La transmisión de valores es algo propio del medio social. El sistema educativo se beneficia de esos valores, especialmente del ya mencionado de la ‘cultura del esfuerzo’.

En estrecha relación con el objetivo de la mejora de la calidad de la enseñanza, vemos aparecer una preocupación intensa por los resultados, que se señalan como objetivo principal de todo el sistema educativo:

El segundo eje de medidas de la Ley consiste en orientar más abiertamente el sistema educativo hacia los resultados, pues la consolidación de la cultura del esfuerzo y la mejora de la calidad están vinculadas a la intensificación de los procesos de evaluación

⁹³⁴ *Boletín oficial del Estado*, nº 307, martes, 24 de diciembre de 2002, p. 45188.

⁹³⁵ “Conseguir el mayor poder cualificador del sistema educativo junto a la integración en éste del máximo número posible de alumnos, son objetivos esenciales de esta reforma.” *Op. cit.*, p. 45189.

⁹³⁶ *Op. cit.*, loc. cit.

⁹³⁷ *Op. cit.*, loc. cit.

*de los alumnos, de los profesores, de los centros y del sistema en su conjunto, de modo que unos y otros puedan orientar convenientemente los procesos de mejora. Esta acentuación de la importancia de los resultados no supone, en modo alguno, ignorar el papel de los procesos que conducen a aquéllos, ni de los recursos en los que unos y otros se apoyan.*⁹³⁸

Por tanto, los resultados son un objetivo declarado de la reforma del sistema educativo que, aunque está orientado a ellos no por eso debe descuidar los procesos de enseñanza-aprendizaje que ofrecen como fruto esos resultados. Pero si la finalidad de la reforma es mejorar los resultados, ¿cómo no descuidar los procesos de enseñanza-aprendizaje y potenciar en ellos cuanto conduzca a elevar los resultados, aun a costa de la calidad *transformadora* de la educación? En *Anatomy of a murder* el jurado del proceso contra el protagonista es conminado por el juez a no tener en cuenta una declaración realizada por un testigo durante el juicio, declaración que habrá de suprimirse igualmente del acta del juicio. El acusado, Ben Gazzara, se vuelve hacia su abogado defensor y le pregunta: ¿Cómo puede el jurado olvidar lo que ha escuchado? Y su abogado, James Stewart, le contesta tajante: “No puede”.

En cualquier caso, parecería una propuesta razonable, y no sería legítimo afirmar que la reforma persigue fundamentalmente un objetivo de tipo estadístico, alejado de cualquier consideración formativa de la educación, si no fuera porque de los cinco ejes fundamentales que articulan la ley, cuatro se encaminan a la ansiada mejora de resultados. Además de la cultura del esfuerzo en el primer eje ya mencionado, y de la evaluación en el segundo, que acabamos de ver, los ejes cuarto y quinto también se orientan a la mejora de resultados:

El cuarto eje que orienta los objetivos de la presente Ley se refiere al profesorado. Por la fundamental importancia que tiene la calidad de la relación profesor-alumno, núcleo de la educación, para obtener buenos resultados escolares, y por el elevado efecto multiplicador que dicha relación comporta, las políticas dirigidas al profesorado

⁹³⁸ Op. cit., p. 45190.

*constituyen el elemento más valioso y decisivo a la hora de lograr la eficacia y la eficiencia de los sistemas de educación y formación.*⁹³⁹

En resumen, que la relación profesor-alumno es importante porque es clave para la mejora de resultados. ¡Qué lejanas parecen las enseñanzas de Sócrates! Con la creación de una forma de *parresía moral*, como se vio en el capítulo anterior, Sócrates y Platón sentaban las bases de una forma de vida filosófica orientada a la transformación de sí, del *éthos* del individuo que, aun sabiéndose parte de la comunidad, perseguía algo más que el éxito político, social o económico. “Ocúpate de ti mismo” quería decir, como en Séneca, como en Marco Aurelio, cuida lo mejor de ti, tu parte más elevada, llámese alma, conciencia o como se desee. Aquí la educación queda reducida a estadística, y la relación entre la institución y el individuo, a eficacia:

*El quinto eje de la Ley está relacionado con el desarrollo de la autonomía de los centros educativos y con el estímulo de la responsabilidad de éstos en el logro de buenos resultados por sus alumnos.*⁹⁴⁰

Por supuesto, los centros deben ser responsables del desempeño de su labor, y para ello deben rendir cuentas a la Administración competente. No obstante, los objetivos de esta reforma educativa parecen conducir a la generalización de eso que llamamos anteriormente industrialización de los procesos de subjetivación. El objetivo es la eficacia; el indicador, los resultados; la educación, mero proceso de fabricación de buenos estudiantes, en el sentido de estudiantes exitosos, competentes.

La Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (LOE) parece volver tímidamente a una comprensión de la educación en la que la formación del *éthos* tiene algún valor:

⁹³⁹ Op. cit., loc. cit.

⁹⁴⁰ Op. cit., loc. cit.

*La educación es el medio más adecuado para construir su personalidad [de los jóvenes], desarrollar al máximo sus capacidades, conformar su propia identidad personal y configurar su comprensión de la realidad, integrando la dimensión cognoscitiva, la afectiva y la axiológica.*⁹⁴¹

No se habla ya de ética ni de moral, y la dimensión axiológica queda relegada al último lugar, tras la dimensión cognoscitiva y la afectiva. La LOE se articula en torno a tres principios fundamentales: ofrecer una educación de calidad a todos los ciudadanos, lograr que colaboren en ese proyecto todos los componentes de la comunidad educativa, lo que supone no sólo el esfuerzo de los estudiantes, sino también la implicación del resto de agentes que intervienen en el proceso⁹⁴²; y, por último

*El tercer principio que inspira esta Ley consiste en un compromiso decidido con los objetivos educativos planteados por la Unión Europea para los próximos años.*⁹⁴³

Se insiste en la necesidad de que la educación prepare a los ciudadanos para vivir en la nueva sociedad del conocimiento y afrontar los retos que ésta pueda plantear. Habrá de volverse sobre este *tópos* de la sociedad actual entendida como realidad cambiante que genera incertidumbre en los individuos, y sobre su relación con la *ontología del presente* de que hablaba Foucault.

Por lo demás, la LOE insiste en la importancia de la evaluación y la rendición de cuentas de los centros, y en la necesidad de fomentar la formación continua del profesorado, tal como habían hecho las leyes anteriores. Cabe destacar, sin embargo, que en esta ocasión el desarrollo de las capacidades de los ciudadanos se vincula a su

⁹⁴¹ *Boletín oficial del Estado*, nº 106, jueves, 4 de mayo de 2006, p. 17158.

⁹⁴² “Pero la responsabilidad del éxito escolar de todo el alumnado no sólo recae sobre el alumnado individualmente considerado, sino también sobre sus familias, el profesorado, los centros docentes, las Administraciones educativas y, en última instancia, sobre la sociedad en su conjunto, responsable última de la calidad del sistema educativo.” *Op. cit.*, p. 17159.

⁹⁴³ *Op. cit.*, p. 17160.

vida afectiva y a la superación de comportamientos sexistas⁹⁴⁴, aspecto este distintivo de la LOE frente a otras reformas anteriores, y que explica la importancia que concede la reforma a la implantación de la asignatura de “Educación para la ciudadanía”, caballo de batalla de la política educativa española de los últimos años.

Si hasta este punto las diversas reformas educativas han tomado en consideración la importancia de desarrollar las capacidades de los ciudadanos, casi siempre con vistas a facilitar su incorporación al mercado de trabajo y proveerlos de las habilidades necesarias para adaptarse a las situaciones cambiantes que plantea la dinámica sociedad actual, en el caso de la Ley Orgánica 8/2013 de 9 de diciembre, la LOMCE, toda esta problemática pasará a primer plano, modificando sustancialmente el tono del texto en comparación con los textos anteriores, incluso retrocediendo hasta la Ley General de Educación de 1970.

Al comienzo del preámbulo de la ley, en el que se realiza la “declaración de intenciones” sobre la nueva propuesta educativa, puede leerse:

*El alumnado es el centro y la razón de ser de la educación. El aprendizaje en la escuela debe ir dirigido a formar personas autónomas, críticas, con pensamiento propio.*⁹⁴⁵

Como principio general, este objetivo resulta plenamente satisfactorio y compatible con los intereses de una educación *poiética*. El preámbulo de la LOMCE se aplica entonces al análisis de los sueños de los estudiantes, su realización como personas y el modo en que todo ello ha de ser promovido desde las instituciones educativas, sirviéndose para tal fin de la aplicación de esta ley. El desarrollo de los

⁹⁴⁴ “Entre los fines de la educación resaltan el pleno desarrollo de la personalidad y de las capacidades afectivas del alumnado, la formación en el respeto de los derechos y libertades fundamentales y de la igualdad efectiva de oportunidades entre hombres y mujeres, el reconocimiento de la diversidad afectivo-sexual, así como la valoración crítica de las desigualdades, que permita superar los comportamientos sexistas.” Op. cit., p. 17162.

⁹⁴⁵ *Boletín oficial del Estado*, n° 295, martes, 10 de diciembre de 2013, Sec. I, p. 97858.

talentos⁹⁴⁶ particulares de cada alumno cobra especial importancia. No obstante, apenas unas líneas más abajo, la ley deja ver sin tapujos el objetivo que persigue:

*La lógica de esta reforma se basa en la evolución hacia un sistema capaz de encauzar a los estudiantes hacia las trayectorias más adecuadas a sus capacidades, de forma que puedan hacer realidad sus aspiraciones y se conviertan en rutas que faciliten la empleabilidad y estimulen el espíritu emprendedor a través de la posibilidad, para el alumnado y sus padres, madres o tutores legales, de elegir las mejores opciones de desarrollo personal y profesional.*⁹⁴⁷

No puede cuestionarse que un gobierno se preocupe por el buen desarrollo de las capacidades de sus ciudadanos con el fin de mejorar sus posibilidades laborales, y contribuir con ello al sostenimiento económico de la sociedad. Sin duda, esa es una de sus principales funciones⁹⁴⁸. No obstante, la insistente asociación entre términos como ‘empleabilidad’, ‘espíritu emprendedor’, ‘desarrollo personal’ y ‘profesional’, delatan una concepción de la educación y una visión de los individuos como educandos que ha de ser, cuando menos, analizada, puesta bajo la lupa de la crítica. Lo que está en juego en la aplicación de una ley educativa es mucho más que una estructura académica determinada, o una gestión más o menos eficaz de los centros públicos y del erario público. Tras todo ello se esconde un modelo social:

⁹⁴⁶ “Todos los estudiantes poseen talento, pero la naturaleza de este talento difiere entre ellos.” Op. cit., loc. cit. La insistencia en el uso de este término, ‘talento’, tiene sin duda la finalidad de introducir la temática de la excelencia, y polarizar así la comprensión del desarrollo de las capacidades de que se ocupan todas las reformas educativas que aquí se han mencionado.

⁹⁴⁷ Op. cit., loc. cit.

⁹⁴⁸ Así se manifestaba ya en la Ley 14/1970 de 4 de agosto, General de Educación y Financiamiento de la Reforma Educativa, conocida como Ley General de Educación de 1970, en la que se resumen los objetivos de la reforma educativa del siguiente modo: “Se trata, en última instancia, de construir un sistema educativo permanente no concebido como criba selectiva de los alumnos, sino capaz de desarrollar hasta el máximo la capacidad de todos y cada uno de los españoles.” *Boletín oficial del Estado*, nº 187, 6 de agosto de 1970, p. 12526.

*La educación es el motor que promueve el bienestar de un país. El nivel educativo de los ciudadanos determina su capacidad de competir con éxito en el ámbito del panorama internacional y de afrontar los desafíos que se planteen en el futuro.*⁹⁴⁹

De nuevo aparecen asociados los términos ‘educación’ y ‘capacidad’, esta vez en relación con la competencia laboral. Podrían multiplicarse sin cesar las referencias al mundo empresarial, a la cualificación laboral, a la competitividad, en definitiva, al mundo de la empresa y del trabajo. En aras de la brevedad, se citará únicamente el pasaje en el que se recogen los principales objetivos de la ley:

*Los principales objetivos que persigue la reforma son reducir la tasa de abandono temprano de la educación, mejorar los resultados educativos de acuerdo con criterios internacionales, tanto en la tasa comparativa de alumnos y alumnos excelentes, como en la de titulados en Educación Secundaria Obligatoria, mejorar la empleabilidad, y estimular el espíritu emprendedor de los estudiantes.*⁹⁵⁰

Reforzar la capacidad de gestión de la dirección de los centros es otro aspecto en el que incide la ley, así como en la introducción de evaluaciones externas al fin de cada etapa, “una de las medidas llamadas a mejorar de manera más directa la calidad del sistema educativo.”⁹⁵¹ Eso sí, como ya vimos que ocurría en la reforma propuesta por la LOCE, la búsqueda de mejores resultados en las pruebas externas no debe condicionar el desarrollo del proceso de enseñanza-aprendizaje:

Siguiendo las pautas internacionales, deberán ser cuidadosas en cualquier caso para poder medir los resultados del proceso de aprendizaje sin mermar la deseada

⁹⁴⁹ *Boletín oficial del Estado*, nº 295, martes, 10 de diciembre de 2013, Sec. I, p. 97858.

⁹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 98762.

⁹⁵¹ *Op. cit.*, p. 98763.

*autonomía de los centros, y deberán excluir la posibilidad de cualquier tipo de adiestramiento para su superación.*⁹⁵²

De nuevo, es preciso manifestar extrañeza ante exigencias tan sorprendentes: se señalan las pruebas de evaluación externa como medio para mejorar la calidad del sistema educativo, se establece su carácter formativo y de diagnóstico⁹⁵³, se deposita en ellas la misión de trasladar a los padres, los centros y las Administraciones educativas “valiosa información de cara a futuras decisiones”⁹⁵⁴, incluso se especifica su carácter internacional, por ser homologables con las realizadas en el ámbito de la OCDE, pero ¿no deben mermar la autonomía de los centros ni ser objeto de adiestramiento? Resulta difícil imaginar qué centro estaría dispuesto a asumir semejante riesgo, en especial tras afirmar que, por lo que a la dirección de los centros se refiere, “se establece un protocolo para rendir cuentas de las decisiones tomadas, de las acciones de calidad y de los resultados obtenidos al implementarlas.”⁹⁵⁵

Por lo demás, la LOMCE define tres ámbitos sobre los que habrá de incidir con mayor fuerza la reforma para lograr la transformación del sistema educativo: las Tecnologías de la Información y la Comunicación, el fomento del plurilingüismo, y la modernización de la Formación Profesional.⁹⁵⁶ Al margen del protagonismo creciente del bilingüismo, el resto de pretensiones aparecían también en las leyes anteriores.

Antes de abandonar este somero análisis de las últimas reformas educativas de nuestro país, cabe destacar un hecho que, si no ha de considerarse necesariamente significativo es, cuando menos, llamativo. En el preámbulo de la Ley General de Educación de 1970 se mencionaban apenas un documentos y una institución⁹⁵⁷: el

⁹⁵² Op. cit., loc. cit.

⁹⁵³ “Estas pruebas tendrán carácter formativo y de diagnóstico.” Op. cit., loc. cit.

⁹⁵⁴ Op. cit., loc. cit.

⁹⁵⁵ Op. cit., loc. cit.

⁹⁵⁶ Op. cit., p. 97864.

⁹⁵⁷ No se tienen en cuenta en el siguiente análisis las alusiones de las leyes a las propias leyes educativas ni a los órganos e instituciones del estado que las formulan o las llevan a cabo, como los ministerios correspondientes o la Comunidades autónomas. Se trata de señalar los referentes jurídicos e institucionales en los que se apoyan o, sencillamente, se miran, las diferentes reformas educativas.

“Libro blanco”⁹⁵⁸ y los Institutos de Ciencias de la Educación. La LOGSE menciona la Constitución española de 1978, el “Proyecto para la Reforma de la Enseñanza. Propuesta para el debate” de 1987, el Libro Blanco para la Reforma del Sistema educativo, y, entre las instituciones, el Instituto Nacional de Calidad y Evaluación y la Santa Sede. La LOCE alude a la Iglesia Católica, a la Unión Europea y el Instituto Nacional de Evaluación y Calidad del Sistema Educativo. Por su parte, la LOE habla de la Conferencia Internacional de Educación convocada por la UNESCO en Ginebra en 2004, menciona la Unión Europea en diversas ocasiones, y alude a la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. En la LOMCE, el repertorio de instituciones aludidas y de documentos de referencia se dispara, apareciendo, al menos, los siguientes:

– *Instituciones:*

- OCDE
- Unión Europea
- UNESCO
- Naciones Unidas
- EUROSTAT

– *Documentos:*

- Informa PISA
- Informe de resultados en relación con los indicadores educativos de la Estrategia Europa 2020 difundidos por EUROSTAT.
- Estrategia de la Unión Europea para un crecimiento inteligente, etc., para 2020.
- Estrategia Europea sobre Discapacidad 2010-2020.
- Convención Internacional sobre Derechos de las Personas con Discapacidad adoptada por las Naciones Unidas en 2006.
- CINE (Clasificación Internacional Normalizada de la Educación de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO).
- Proyecto de Indicadores de la Educación de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE)

⁹⁵⁸ No debe confundirse con el elaborado en 1989. Se trata aquí del estudio titulado “La educación en España: bases para una política educativa”.

Más allá del cambio de estilo atribuible al legislador de turno, la proliferación de instituciones y documentos que pueblan las páginas de esta ley ha de ponerse en relación con una dependencia creciente de organismos y directrices internacionales, así como con la multiplicación de informes, estadísticas y clasificaciones a los que los Estados nacionales han de prestar atención a la hora de desarrollar sus proyectos legislativos.

Este análisis realizado sobre los preámbulos de las distintas leyes educativas desarrolladas en nuestro país en los últimos veinticinco años pone de manifiesto hasta qué punto son acertadas las conclusiones de Standish en su artículo “Concepciones rivales de la Filosofía de la Educación”:

En gran parte de la política educativa de las últimas décadas [...] ha habido una fuerte inclinación hacia las “habilidades” y las “competencias”, y un declive en lo que se refiere a la adquisición de conocimiento y comprensión⁹⁵⁹.

Standish explica esta deriva⁹⁶⁰ como síntoma de una nueva forma de behaviorismo, de conductismo aplicado a los procesos de enseñanza-aprendizaje. Junto a ello, analiza la fuerte tendencia hacia el *gerencialismo*, hacia un enfoque de gestión de los departamentos académicos y los centros de enseñanza en la educación preuniversitaria. La pertenencia a un grupo o el sentido de la colegialidad, dice Standish, han cedido su lugar a la lealtad al equipo gestor, produciendo un importante distanciamiento entre éste y el profesorado y alumnado de la institución⁹⁶¹. Si bien es cierto que es España todavía no se ha alcanzado ese grado de gerencialismo en la gestión de los centros educativos, las distintas leyes educativas de que hemos hablado tienden más y más hacia modelos de autonomía de los centros que acaban acusando esas mismas imposiciones. Junto a todo ello, continúa Standish, es preciso destacar el efecto

⁹⁵⁹ P. STANDISH, “Concepciones rivales de la filosofía de la educación”, op. cit., p. 23.

⁹⁶⁰ Standish se refiere siempre al ámbito anglosajón y, más concretamente, al británico. No obstante, sus análisis pueden extrapolarse sin demasiada dificultad a la situación de nuestro país, en especial si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente sobre la creciente internalización de las instituciones y la proliferación de directrices supranacionales.

⁹⁶¹ P. STANDISH, op. cit., pp. 23-24.

que ha tenido el desarrollo y la aplicación en el ámbito educativo de las tecnologías de la información y la comunicación, las TIC, que tan de moda están en nuestro país. En su opinión, más allá de la innegable utilidad de las TIC para la práctica de la educación, el efecto perverso de su aplicación se ha debido a su empleo en los registros de datos y rendición de cuentas, lo que ha conducido a una

*[...] “sociedad auditora”, en la que las relaciones de confianza quedan subrepticamente erosionadas, y los aspectos del aprendizaje que no se puedan someter a una fácil delimitación van siendo paulatinamente rechazados.*⁹⁶²

El maestro de primaria, el profesor de enseñanza secundaria, de bachillerato o de universidad, se ve obligado año tras año a una creciente burocratización de su trabajo, hasta el punto de quedar éste totalmente fiscalizado en una panoplia de documentos que a menudo le suponen más tiempo y dedicación que la propia práctica de la enseñanza. La experiencia docente de quien escribe estas páginas puede servir como ejemplo en este sentido. Como profesor de filosofía en un centro público de secundaria y bachillerato, me veo obligado a dejar constancia documental de todo tipo de actuaciones que, hasta hace no demasiado tiempo, eran confiadas al buen hacer de los profesionales, y no a la fría y engañosa eficacia del informe. Así, semanalmente deben levantar acta los distintos departamentos didácticos de las reuniones mantenidas, ¡incluso si se trata de departamentos unipersonales! ¿Cómo se reúne uno consigo mismo? La tutorización de los alumnos implica igualmente todo un registro de actuaciones: entrevistas con los padres, comunicaciones, procedimientos sancionadores, etc. Todo debe quedar reflejado en el correspondiente documento, registro informático, acta o diario. Pero no se trata sólo de un modo de asegurar el correcto desempeño de las diversas funciones asignadas al profesor, o de proveer a las partes implicadas de los documentos necesarios para dirimir diferencias o reclamaciones. La *documentalización* creciente está convirtiendo los propios contenidos de la enseñanza, así como la metodología del profesor, en un conjunto de *indicadores* que es preciso establecer de antemano, registrar, analizar y

⁹⁶² P. STANDISH, op. cit., p. 24.

“confesar”⁹⁶³. Nadie niega la necesidad de un control del trabajo individual del profesorado, más aún cuando por la propia estructura de los centros educativos y por el modo en que se llevan a cabo los procesos de enseñanza-aprendizaje, dicho trabajo suele ser solitario, asunto privado entre alumnos y profesor. Sin embargo, el miedo a la ineficiencia, al conflicto administrativo con las familias o la existencia de sombras en la gestión, se combina con un intento de control casi omnímodo sobre la persona del profesor y el desempeño de su labor. Así, se pide a los departamentos que año a año, e incluso mes a mes en algunos casos, elaboren memorias sobre los resultados del alumnado, el grado de cumplimiento de las programaciones y las necesidades de mejora que han de plantearse para cursos futuros. Hasta aquí todo puede parecer razonable. Pero ¿acaso exigir a un profesor que deje por escrito mes a mes el grado de cumplimiento de la programación plateada para el conjunto del año escolar no es una clara muestra de desconfianza hacia su profesionalidad? Más aún, se pide a los departamentos didácticos que elaboren un ‘plan de mejora’ para determinadas materias, generalmente las que son objeto de pruebas externas y, en consecuencia, resultan más “sensibles” para el prestigio del centro y la satisfacción de las familias. También podría parecer razonable, si no se exigiera la inclusión en dicho plan de indicadores ‘objetivos’. He aquí un ejemplo real de una plantilla para un plan de mejora, acompañada con las orientaciones proporcionadas por el servicio de inspección para su elaboración:

⁹⁶³ Como se verá a continuación, todo ello está estrechamente relacionado con lo que, siguiendo a Lyotard, teóricos de la educación como Standish o Ball han llamado la *performatividad*: “La performatividad se logra a través de la producción y publicación de la información, indicadores y otras acciones institucionales, así como de materiales promocionales, todo ello utilizado como mecanismo para la motivación, evaluación y comparación de profesores en términos de resultados.”. S. J. BALL, “Profesionalismo, gerencialismo y performatividad”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, n° XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, p. 90.

DEPARTAMENTO:							
PLAN DE MEJORA DE							
OBJETIVO:							
INDICADOR DE LOGRO:							
ACTUACIONES							
TAREAS	TEMPORALIZACIÓN	RESPONSABLES	INDICADOR DE SEGUIMIENTO	RESPONSABLE DEL CONTROL DEL CUMPLIMIENTO DE LA TAREA	RESULTADO TAREA		
					1	2	3 4
RECURSOS:							
RESULTADO:							

OBJETIVO: concreto, claro, evaluable. Es lo que se quiere conseguir en un tiempo determinado.

INDICADOR DE LOGRO: referente evaluable del objetivo previsto. Cuantificado.

ACTUACIONES: acciones concretas que permitirán alcanzar el objetivo.

TAREAS: desarrollan y precisan la actuación. Debe especificarse cuándo y cómo se desarrollarán.

RESPONSABLE: persona encargada de llevar a cabo la tarea.

INDICADOR DE SEGUIMIENTO: permite verificar de forma objetiva el cumplimiento de la tarea a lo largo del proceso.

RESPONSABLE DEL CONTROL DEL CUMPLIMIENTO DE LA TAREA: persona encargada de verificar el grado de cumplimiento de la tarea.

RESULTADO TAREA: establece el grado de consecución de la tarea. Implica una valoración de lo conseguido, referido a la tarea.

1. Cumplimiento entre 0 y 25%
2. Cumplimiento entre 25% y 50%

3. Cumplimiento entre 50% y 75%
4. Cumplimiento entre 75% y 100%

RECURSOS MATERIALES: los necesarios para el desarrollo del Plan.

RESULTADO: implica una valoración de lo conseguido, referido al objetivo. Establece el grado de consecución del objetivo propuesto.

Aun admitiendo la utilidad de este tipo de actuaciones, es preciso hacer notar el sinsentido de algunos de los requerimientos de la administración. En primer lugar, el plan de mejora se elabora sobre los resultados del curso finalizado, con el objetivo de elevar el rendimiento del alumnado y sus resultados académicos en el curso siguiente. Todo sería de lo más conveniente si no fuera porque ¡los alumnos a los que van dirigidas las nuevas actuaciones son otros! Es cierto que el único modo de transformar y mejorar la metodología didáctica y las actuaciones del profesor en el proceso de enseñanza-aprendizaje es valorar lo realizado, juzgarlo, analizarlo y tratar de corregir deficiencias y fortalecer virtudes. Tal vez el empleo de planes de mejora en los departamentos didácticos pueda contribuir a ello pero, ¿cómo se mide el cumplimiento de una tarea? ¿Atendiendo a los resultados académicos? Pero en tal caso se estaría produciendo una redundancia procedimental totalmente innecesaria. ¿Con qué fin dejar constancia del seguimiento y evaluación de unas tareas que ya eran seguidas y evaluadas por el profesor en el proceso de evaluación continua de los alumnos? La única respuesta razonable es: para fiscalizar la labor del profesor. Veamos otro ejemplo:

“INDICADOR DE LOGRO: referente evaluable del objetivo previsto. Cuantificado.”

¿Quiere decir esto que se tendrán en cuenta las calificaciones obtenidas por los alumnos, pongamos por caso, en la Prueba de Acceso a la Universidad (PAU)? Es evidente que ese es un indicador cuantificado. Pero las notas de los alumnos en las pruebas externas son públicas, la comisión de coordinación pedagógica del centro se encarga de valorarlas y hacerlas llegar al claustro, la inspección se ocupa de evaluarlas y dar una llamada de atención, cuando lo considera necesario, a los departamentos cuyos

resultados externos muestran una desviación demasiado grande con respecto a los resultados internos.

¿“Responsable de la tarea”? ¿Quién podría ser si no el profesor que enseña la materia? Pero al quedar consignado en el documento se intensifica la responsabilidad del profesor aludido, se hace manifiesto su compromiso con el objetivo propuesto y se establece un vínculo administrativo más, que en última instancia sólo redobla el ya adquirido al ingresar en el cuerpo de profesores de la administración. Se trata de un signo más de desconfianza hacia la labor de las personas y, por tanto, de un paso más en el proceso de deshumanización de las relaciones alumno-profesor, centro-familias, equipos directivos-claustro.

“RESPONSABLE DEL CONTROL DEL CUMPLIMIENTO DE LA TAREA:
persona encargada de verificar el grado de cumplimiento de la tarea.”

El responsable del control del cumplimiento de la tarea suele ser, en el caso de los centros de educación secundaria, el jefe del departamento didáctico de que se trate. De nuevo, la intención es depurar responsabilidades, establecer con claridad meridiana las funciones de cada miembro de la comunidad educativa y señalar con el dedo a quién se exigirá el cumplimiento de un objetivo propuesto:

*[...] estas nuevas pedagogías invisibles de gerencia, realizadas mediante evaluaciones, informes y retribución por desempeño, dejan a la mayoría de los subalternos “expuestos” a los mecanismos de control.*⁹⁶⁴

No puede negarse que en cualquier empresa es necesario un control de este tipo, y los centros educativos tienen elementos en los que han de funcionar como una empresa. El problema es que la finalidad de otras empresas es la *productividad*, pero no

⁹⁶⁴ S. J. BALL, op. cit., p. 90.

debería ser así en el caso de los colegios, institutos o universidades, en los que, como dice la ley, “el alumnado es el centro y la razón de ser de la educación”.

Objetividad, control de logro, indicadores, actuaciones, etc., son términos todos que delatan una deriva hacia formas de entender la educación y, por consiguiente, la formación, en términos de eficiencia tomados del mundo empresarial. Y lo más grave del caso no es que los órganos de gobierno limiten su visión de la educación a parámetros técnicos de gestión, sino que desde el ámbito de la filosofía de la educación se participe en ese mismo juego, convirtiendo las “capacidades”, las “habilidades” y las “competencias” en la piedra angular del proceso formador. No es de extrañar, a la vista de todo ello, que Standish se vuelva hacia la filosofía y reclame una mayor presencia de las distintas tradiciones filosóficas en el ejercicio de la filosofía de la educación. Ese “enfoque disciplinar” del que se habló antes, lleva a Standish a fijar su atención no sólo en la tradición analítica de la filosofía, sino en otras formas de pensamiento que deberían mantener su presencia en la reflexión filosófica sobre la educación. Standish menciona a Heidegger, a Wittgenstein, a los postestructuralistas, como referentes desatendidos pero necesarios de la filosofía de la educación actual. De uno de ellos toma la idea que le permite emitir un juicio desazonador sobre la educación actual, en la línea de los problemas que se vienen discutiendo:

*Estas mismas fuentes (Heidegger, Lyotard, etc.) fueron igualmente valiosas para esclarecer lo que en la actualidad es, quizás, la amenaza más acuciante para la educación: el predominio de la performatividad. “Performatividad” es una palabra acuñada por Lyotard para denotar cómo gran parte de nuestras vidas están ordenadas conforme a principios de eficiencia y eficacia, que hacen del ahorro del tiempo el criterio decisivo. Es pertinente tener en cuenta aquí de qué modos las prácticas educativas han llegado a estar obsesionadas por el proceso mediante el cual unas finalidades y objetivos claramente especificados pueden lograrse con un método eficiente, como si se tratase de una máquina que funciona sin sobresaltos. Las preguntas acerca de cuál es el fin que se obtiene (el producto) y si la experiencia es rica o valiosa para el aprendiz, quedan subordinadas a la preocupación con respecto al buen funcionamiento del sistema [...]*⁹⁶⁵

⁹⁶⁵ P. STANDISH, “Concepciones rivales de la filosofía de la educación”, op. cit., p. 25.

La performatividad⁹⁶⁶ se convierte en uno de los objetivos fundamentales de las reformas educativas actuales, para lo cual se sirve de todo un cúmulo de tecnologías y dispositivos de control y evaluación que, al más puro estilo foucaultiano, tratan de disciplinar al profesorado a través del gerencialismo que se impone a los centros:

*Al lado de la performatividad y vinculado con ella, el gerencialismo ha sido el mecanismo clave en y para la reforma política y la re-ingeniería cultural del sector público en los países septentrionales durante los últimos veinte años (en cursiva en el original).*⁹⁶⁷

Como se discutió en el capítulo III, lo que se debate aquí es el carácter formador o transformador de la educación, de la transmisión de saberes. La pregunta que debe hacerse la filosofía de la educación actual es, sin duda, para qué educar, pues a partir de ella podrá determinarse cuál es el sentido de ese objeto histórico que llamamos *educación*. Si mantenemos la perspectiva mercantilista de la formación, nos veremos abocados a aceptar, con Standish, que

*[...] lo que sucede en la escuela o en la universidad debe hacerse corresponder con los estándares de control de calidad que son aplicados en la fábrica.*⁹⁶⁸

⁹⁶⁶ Para el tratamiento de la performatividad y el gerencialismo véase, junto al citado artículo de Standish, S. J. BALL, “Profesionalismo, gerencialismo y performatividad”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, n° XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, pp. 85-104. En las páginas 89-90 afirma Ball: “[...] la performatividad es una tecnología, una cultura y una modalidad de reglamentación que utiliza evaluaciones, comparaciones e indicadores como medios para controlar, desgastar y producir cambio. El desempeño de sujetos individualmente considerados u organizaciones sirve como medida de productividad o rendimiento, o como índice de “calidad” o “momentos” de evaluación o ascenso.” El tema de la “calidad” en las leyes educativas no es, como puede verse, preocupación exclusiva de los reformadores españoles, sino que se inspira a menudo en modelos procedentes del mundo anglosajón.

⁹⁶⁷ S. J. BALL, “Profesionalismo, gerencialismo y performatividad”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, n° XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, p. 90.

⁹⁶⁸ P. STANDISH, “Concepciones rivales de la filosofía de la educación”, op. cit., p. 25.

El “plan de mejora” que se ha analizado antes podría aplicarse a cualquier actividad productiva o mercantil sin apenas modificar el vocabulario, los datos a consignar, la estructura piramidal de responsabilidades, etc. En ningún momento se mencionan los elementos *ethopoiéticos* que han de formar parte del proceso educativo. ¿Se debe esa ausencia únicamente a la dificultad de documentarlos, de fiscalizarlos? Seguramente, no⁹⁶⁹. Resulta sorprendente que haya de retrocederse hasta la Ley General de Educación de 1970, promulgada bajo un régimen dictatorial, para encontrar afirmaciones como esta:

*[...] la personalidad del Maestro, su relación con los alumnos, la auténtica vida corporativa de los centros docentes y el imprescindible ambiente favorecedor de la enseñanza no son susceptibles de una regulación uniforme, imperativa y pormenorizada por el Estado, al modo con que se efectúa la ordenación de otro tipo de conductas.*⁹⁷⁰

Al margen de la posible retórica de tono populista que puedan encerrar estas palabras, el hecho es que apelar a la personalidad del maestro⁹⁷¹ supone reclamar aspectos transformadores de la educación que han ido desapareciendo paulatinamente en las sucesivas reformas educativas de nuestro país, y que sería preciso recuperar. De hecho, las reformas de corte “performativista” y “gerencialista” que aquí analizamos tienen un efecto profundo no sólo en los objetivos de la práctica educativa, el modo en que ésta se estructura o su implementación a través de unas formas de gestión de centros de tipo empresarial. Más allá de todo ello,

⁹⁶⁹ De hecho, para S. J. Ball el gerencialismo juega “un papel clave en la erosión de los regímenes profesionales y éticos que han sido dominantes en las escuelas y la instauración, en su reemplazo, de regímenes empresariales, competitivos.” En S. J. BALL, “Profesionalismo, gerencialismo y performatividad”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, n° XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, p. 90.

⁹⁷⁰ *Boletín oficial del Estado*, n° 187, 6 de agosto de 1970, p. 12527.

⁹⁷¹ La postergación de este término en favor del de ‘profesor’ también sería objeto de un interesante análisis desde el punto de vista de la sociología de la educación.

*La administración trabaja para inculcar performatividad al alma del trabajador [...] La reforma no sólo cambia lo que hacemos; también busca cambiar quiénes somos, quiénes podemos llegar a ser.*⁹⁷²

Así, la performatividad constituiría una especie de reverso tenebroso de la función *ethopoiética* de la educación, cuyos efectos sobre el *éthos* de profesor y alumno quizás no han sido percibidos aún en toda su profundidad. El dispositivo creado por la administración para lograr una mayor calidad de la enseñanza, poblado como está de informes, evaluaciones externas e internas, indicadores de logro, etc., deshumaniza todo el proceso de enseñanza-aprendizaje:

*[...] lo que está sucediendo es que toda la complejidad del ser humano está siendo reducida a lo más simple: cifras que aparecen incluidas en una tabla.*⁹⁷³

Cuando el maestro se ve arrastrado a jugar el juego de la performatividad⁹⁷⁴ se convierte en mero formador, descuidando los aspectos *ethopoiéticos* de su labor. En ese momento, como dice Ball, “*la eficacia prima sobre la ética*”⁹⁷⁵. En este sentido, Pedro Pagni recuerda el concepto de maestro asociado al cuidado de sí en Foucault:

El maestro de que habla Foucault tiene una posición específica, distinta de la del profesor, pues él “no cuida de enseñar aptitudes y capacidades a quien guía, no busca enseñarle a hablar ni a prevalecer sobre los otros, etc.” Por el contrario, el maestro “cuida del cuidado que el sujeto tiene de uno mismo y que, en el amor que tiene por su discípulo, encuentra la posibilidad de cuidar del cuidado que el discípulo tiene de sí

⁹⁷² S. J. BALL, “Profesionalismo, gerencialismo y performatividad”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, n° XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, pp. 90-91.

⁹⁷³ Op. cit., p. 92.

⁹⁷⁴ “[...] los profesores caen en la performatividad debido a la diligencia con que intentan cumplir los nuevos (y a veces irreconciliables) imperativos de la competición y el logro de objetivos [...]” Op. cit., loc. cit.

⁹⁷⁵ Op. cit., loc. cit. (en cursiva en el original).

*propio”. El maestro aquí es el maestro de vida, aquél que practica el arte de vivir y la filosofía por medio de los recursos antes presentados. No enseña capacidades y aptitudes, ni habilidades o competencias a aquellos a quien dirige, ya que no se ocupa de enseñarles a saber y hacer de acuerdo con normas preestablecidas; tampoco pretende sujetarlos a los dispositivos del arte de gobierno pedagógico y de la institución escolar, como hace el profesor.*⁹⁷⁶

En lo que sí coinciden todas las reformas aquí comentadas es en prestar atención a los cambios de las sociedades modernas. Todas las leyes educativas españolas, desde la Ley General de Educación de 1970 a la LOMCE de 2013, insisten en la necesidad de que la educación provea a los ciudadanos de las habilidades necesarias para afrontar los cambios sociales. En los casos en los que se trataba de reformas de más largo alcance, como en la Ley General de Educación de 1970 y en la LOGSE de 1990, la promulgación de ambas leyes vino precedida de un período “experimental”⁹⁷⁷, cuyo resultado fueron sendos “Libros blancos” que sirvieron, o así se pretendía, para conocer las necesidades que debían cubrir las reformas, las críticas de los profesionales del sector de la educación o las demandas que exigía la población. Se habla del “ritmo acelerado del mundo contemporáneo” y de “las exigencias que plantea el mundo moderno”⁹⁷⁸, de “los desafíos del presente y del futuro”⁹⁷⁹, de responder a las “cambiantes necesidades” y a las “circunstancias cambiantes”⁹⁸⁰, de “afrontar los desafíos que se planteen en el futuro” o de “los profundos cambios a los que se enfrenta la sociedad actual”⁹⁸¹. Velocidad, incertidumbre y transformación incesante parecen ser los rasgos definitorios de un presente que exige una preparación dinámica, flexible y

⁹⁷⁶ P. PAGNI, “El cuidado ético de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault”, en *Revista de Educación*, 360, enero-abril, 2013, p. 673.

⁹⁷⁷ “Las innovaciones técnicas y reformas importantes están siendo experimentadas y lo seguirán siendo en instituciones educativas antes de su generalización al resto del país.” Ley General de Educación de 1970, *Boletín oficial del Estado*, n° 187, 6 de agosto de 1970, p. 12527. También la LOGSE habla de “un riguroso proceso de experimentación”, *Boletín oficial del Estado*, n° 238, jueves 4 de octubre de 1990, p. 28928.

⁹⁷⁸ En la Ley General de Educación de 1970, op. cit., pp. 12525 y 12526, respectivamente.

⁹⁷⁹ En la LOCE, *Boletín oficial del Estado*, n° 307, martes, 24 de diciembre de 2002, p. 45188.

⁹⁸⁰ En la LOE, *Boletín oficial del Estado*, n° 106, jueves, 4 de mayo de 2006, p. 17158.

⁹⁸¹ En la LOMCE, *Boletín oficial del Estado*, n° 295, martes, 10 de diciembre de 2013, pp. 97858 y 97859.

capaz de adaptarse rápidamente a la evolución de la sociedad contemporánea. La legislación educativa se sitúa a medio camino entre la expectación y la inquietud, entre la ilusión y el temor, y conmina a los ciudadanos a afrontar los retos de su presente desde la labor formativa de la educación. Es prudente que un gobierno se preocupe de mantener a sus ciudadanos a la altura de los tiempos, y sin duda “experimentar” con la educación es una buena forma de tomar el pulso a la actualidad. Pero, ¿acaso no es eso mismo lo que pretende Foucault al proponer la realización de una ontología del presente? ¿No es esa ontología de nosotros mismos una manera de conocer lo que somos, cómo hemos llegado a serlo, y qué posibilidades se despliegan desde el presente para modos de ser aún no realizados? Cuando Jan Masschelein habla de la existencia de una tradición marginal de filosofía, a la que denomina *ascética*, y que contrapone a la tradición crítica, está tratando de abrir la relación de la filosofía de la educación con su presente a través de una filosofía entendida como *arte de vivir* que se focaliza en el sí mismo, y no sólo en los otros, como en la Ilustración:

*Besides the critical tradition there exists another, admittedly marginal, tradition in philosophy, which we can call the ascetic (or existentially oriented) tradition. In this tradition, the work of philosophy is in the first place a work on the self i.e. putting oneself to the ‘test of contemporary reality’, implying an enlightenment not of others but of one-self, however of one-self not as subject of knowledge but as subject of action.*⁹⁸²

A renglón seguido, Masschelein cita como defensores de esta tradición a Foucault, Wittgenstein y Cavell. Esta tradición “orientada existencialmente”, se basa en

⁹⁸² J. MASSCHELEIN, “Philosophy of Education”, *Bajo palabra. Revista de Filosofía*. II Época, n° 6 (2011), p. 40. Véase también J. MASSCHELEIN, “Inciting an attentive experimental ethos and creating a laboratory setting”, *Zeitschrift für Pädagogik* 58: 3, pp. 354-370. En la página 355 afirma Masschelein: “This critical tradition is an important one and clearly it has a role to play in dealing with the actual transformations. However, I would like to pay attention to another, admittedly more marginal, tradition in philosophy, which we can call the ascetic (or existentially-oriented) tradition, which understands critique not in terms of judgment, but in terms of an experiment and an exposition. In this tradition, the work of philosophy is in the first place a work on the self i.e. putting oneself to the “test of contemporary reality”, implying an enlightenment not of others but of one-self, but of one-self not as subject of knowledge but as subject of action. This putting one-self to test is, therefore, an exercise in the context of self-formation and self-education: it seeks to transform or modify one’s own mode of being and how one lives in the present. This transformation is, then, the condition for insight and knowledge [...] This exercise implies not so much a judgmental ethos and a critical distance, but rather an “intimate” relationship and nearness related to an attentive and experimental ethos”.

la realización de una serie de ejercicios sobre uno mismo que Hannah Arendt llama “*exercices of/in thoght*”, y que pueden concebirse como un *gesto público* y como

*[...] a condition for a truthtelling that is illuminating and inspiring (offering not in the first place knowledge or judgements, but experience), that is operating in one's own name and warranted by the actual life of the speaker, and not by its method or foundation.*⁹⁸³

No obstante, no debe pensarse que de lo dicho por Masschelein se deduce necesariamente una relación de exclusión entre el proyecto ilustrado, tal como ha sido defendido por la tradición crítica, desde el propio Kant a la Escuela de Frankfurt, y esta tradición ascética, que podemos identificar con lo que se ha denominado a lo largo de esta tesis ‘filosofía como forma de vida’. Del análisis de la obra del último Foucault realizado a lo largo de los capítulos anteriores se desprende sin lugar a dudas que existe un fuerte vínculo entre *ethopoiésis* y *ethopolítica*. Masschelein, siguiendo a Arendt en “Between Past and Future”, asegura que podemos concebir la filosofía de la educación

*[...] as “exercises in thought” being mainly experiments arising out of the actuality of incidents, and having the form of essays in which one's presence in the present is at stake in view of literally illuminating that present, of moving in that present and of inspiring words with a renewed meaning (inspiring life in that present).*⁹⁸⁴

Pero esos experimentos que surgen del *acontecimiento* motivados por nuestra presencia en el seno del presente, no se dan al margen de la vida comunitaria, tal como se ha visto en Foucault, para quien la crítica kantiana y el proyecto ilustrado, en la forma en que lo formuló Kant en *Was ist Aufklärung?*, conducen a establecer un fuerte vínculo entre cuidado de sí y cuidado de los otros. También Masschelein parece

⁹⁸³ J. MASSCHELEIN, “Philosophy of Education”, op. cit., p. 40.

⁹⁸⁴ Op. cit., loc. cit.

entender así la filosofía de la educación como ejercicio, de la que dice que puede ser educativa en tres sentidos:

First, as a kind of investigation or research that implies a bringing into play (putting to test) of the researcher herself i.e. implying a self-education as “work on the self”. But philosophy as an essay is as well a public gesture and therefore also educational in the sense that it can have a meaning for others who are invited to share the experience and constitute a public (i.e. to put themselves to the test and not to receive a teaching). And lastly, such philosophy can be educational in the sense that the present which is at stake (and is investigated) is the educational present.⁹⁸⁵

El investigador, el formador, el maestro, investiga sobre sí mismo al tiempo que trata de arrojar luz sobre su presente. Esa es la esencia de la *ontología del presente* foucaultiana. Pero, al mismo tiempo, invita a los otros a tomar parte en la experiencia y a “constituir un público”, dice Masschelein. ¿No era ese acaso el sentido que daba Foucault a la definición de Ilustración en el texto kantiano al comienzo de su curso en el Collège de France en 1983? Con ese análisis se abrió el capítulo V consagrado a la modulación parresiástica de la psicagogía. El discurso psicagógico, decía entonces Foucault, actúa

[...] non simplement sur l’âme de celui auquel le discours s’adresse, mais de celui qui tient le discours.⁹⁸⁶

Al fin, la potencia de una educación poiética basada en la psicagogía muestra todo su valor transformador del sí mismo y de los otros, y obliga a replantear la pregunta por la educación, por la infancia, por la escuela, etc.⁹⁸⁷ Como ya hicieran en su

⁹⁸⁵ Op. cit., loc. cit.

⁹⁸⁶ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 308.

⁹⁸⁷ Dice Masschelein: “Concerning precisely this present, I believe, that what is important today is to make the questions: “what is education”, “what is adulthood”, “what is a child”, “what is university”, “what is a school”, “what is a family”, “what is an asylum”, “what is a teacher”, “what is a student”, etc. into “*real* questions” i.e. into matters of concern (matters that make us think i.e. make us trying to move in the gap between past and future) into “common issues.” J. MASSCHELEIN, “Philosophy of Education”, op. cit., p. 40.

día los cínicos, se trata de “invalidar la moneda en curso” en el campo de la pedagogía y de la filosofía de la educación, con el fin de recuperar nuevos sentidos posibles para todas esas palabras, no ya en términos esencialistas, dice Masschelein, sino en términos existenciales. Para ello, resulta de vital importancia tomar conciencia de que filosofía y filosofía de la educación son ocupaciones solidarias, y no pueden comprenderse ni desarrollarse la una sin la otra:

*Question about teaching and learning are at the heart of philosophy, and this can be seen at least as far back as Plato [...] In the philosophy of education [...] there is no branch of philosophy that is not relevant in some way [...]*⁹⁸⁸

Hacer filosofía es practicar la transformación de sí y de los otros, y eso es educación; reflexionar sobre la naturaleza de la educación implica conocerse en el presente, y eso es filosofía. Esta *educación filosófica* pretende repensar las preguntas que planteaba Masschelein, y ello para

*[...] reinventing their meaning, reinventing a truly human life.*⁹⁸⁹

Con esa misma intención se abordará ahora una aproximación al concepto de educación poiética, siempre en el marco de las coordenadas establecidas por la lectura de la filosofía como arte de vivir que acaba de realizarse.

⁹⁸⁸ P. STANDISH, “The Philosophy of Education, and the Education of Philosophy”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, nº 6 (2011), p. 45. Véase también P. STANDISH, “Concepciones rivales de la Filosofía de la Educación.”, en *Encounters on Education*, volumen 8, otoño de 2007, pp. 17-27.

⁹⁸⁹ Op. cit., loc. cit.

3. La práctica psicagógica: propuesta de una educación poiética

A lo largo de esta investigación hemos tratado de ofrecer una imagen de la filosofía como forma de vida cuyas raíces se han rastreado hasta la antigüedad grecorromana, mostrando también el modo en que se ocultó esa tradición durante siglos y cómo, desde mediados de la pasada centuria, esta forma de entender la filosofía ha dado lugar a nuevas vías de investigación y reflexión. Siguiendo algunas de las más importantes de ellas, hemos dibujado un panorama de lectura, interpretación y empleo de los textos filosóficos que hemos calificado como *psicagógico*. Establecida la importancia para la filosofía como arte de vivir de los ejercicios espirituales y las prácticas de sí en sus diversas manifestaciones y significaciones, resta por articular de qué modo puede esta opción historiográfica, metodológica y filosófica contribuir al desarrollo de un pensamiento y una práctica aplicables desde la perspectiva de una filosofía de la educación. Más que tratarse de una Teoría de la Psicagogía completa y acabada, a lo que apunta esta última sección de la tesis es a una Articulación de la Psicagogía, un esbozo de los fundamentos filosóficos y pedagógicos, métodos y aplicabilidad de un modo de entender y hacer filosofía que camina indisolublemente unido a una determinada comprensión de la filosofía de la educación y, más concretamente, de la naturaleza y el sentido de la educación como formación del sujeto, del *éthos* del individuo, que ha de desarrollarse en unas determinadas redes de relaciones sociales, de instituciones educativas, políticas y jurídicas, en definitiva, en el interior de lo que Foucault llamaba unos juegos de poder. Con Foucault, con la *parresía* como instrumento principal del ejercicio del *psicagogia*, la relación pedagógica del individuo consigo mismo en la forma de una *experiencia*, queda transformada:

A pedagogia, apreendida pela perspectiva psicagógica, pode contribuir ainda para ressignificar as formas de experiência de si, abrindo vias concretas para que os sujeitos possam conduzir sua própria formação. De fato, por meio dessa noção, Foucault parece indicar aos educadores que é possível encontrar na própria história da cultura

*ocidental procesos alternativos de formação do sujeito desconectados das postulações metafísicas ou utilitárias.*⁹⁹⁰

A partir de todo lo expuesto hasta aquí, podemos redefinir el concepto de *psicagogía* utilizando elementos y conceptos procedentes de los diversos pensadores que hemos visto desfilar por estas páginas ocupándose del arte de vivir. Desde este momento, haremos un uso personal de esas ideas, sin atribuir las a ninguno de ellos.

La *psicagogía*, para nosotros, es:

- Una ***forma de relación filosófica*** y, por tanto, educativa, formativa, que se da entre iguales. El hecho de que en determinadas concreciones del acto psicagógico la relación de poder entre maestro y discípulo no sea absolutamente simétrica, no implica diferencias esenciales. La norma que rige el espacio formativo está por encima de ambos, y genera una realidad particular, un mundo dentro del mundo. Más allá de esto, los interlocutores de una relación psicagógica son intercambiables. La enseñanza, la formación y transformación del *éthos* no viaja en un solo sentido.
- Una ***elección vital***, un ***modo de vida***, que pone en juego el propio ser, asumiendo que debe ser transformado, en mayor o menor medida, durante el acto psicagógico. La psicagogía como método educativo implica una actitud existencial por parte del maestro, pero también por parte del discípulo. Bien es cierto que cuando la formación se da en edades tempranas, el alumno puede no estar aún en disposición de realizar esa elección voluntaria y conscientemente. No obstante, desde el momento en que el sujeto de la formación comienza a desarrollar una personalidad plena, la elección de la psicagogía cobra un sentido y un valor crecientes. En nuestro actual sistema educativo puede situarse este momento en torno al segundo ciclo de la Educación Secundaria Obligatoria, aunque sin duda es en la etapa del Bachillerato y durante los estudios superiores

⁹⁹⁰ A. S. FREITAS, “A *parresía* pedagógica de Foucault e o *éthos* da educação como psicagogia”, en *Revista Brasileira de Educação*, v. 18, n. 53, abril-junio de 2013, pp. 336.

cuando este modo de comprensión de la formación puede ofrecer más y mejores resultados.

- Un *pacto entre individuos iguales y libres*, dispuestos a aceptar la necesidad de transformar su *éthos*, y que, por lo tanto, firman un *contrato parresiástico* que asegura la simetría –dentro de los límites ya aludidos- a lo largo del proceso.
- Un *procedimiento pedagógico antidogmático*, que no persigue privilegiar un único modo de formación del sujeto por considerarlo superior, ni transmitir una verdad absoluta. En este sentido, la psicagogía tiene una inspiración ética kantiana, en la medida en que considera al sujeto un fin en sí, y no un medio para lograr un tipo socio-económico de ser humano condicionado por las expectativas y necesidades de los poderes fácticos dominantes en una determinada cultura o época. No obstante, a diferencia del proyecto moral kantiano, la psicagogía no se funda ni principal ni exclusivamente en el uso de la razón. Muy al contrario, considera como componente fundamental de la relación psicagógica el mundo *experiencial* de maestro y discípulo, en el que las vivencias particulares desempeñan un papel central.
- Un *conjunto de prácticas de sí y de ejercicios de pensamiento* que, articulándose en torno al proceso formativo, contribuyen al desarrollo y la transformación del yo de maestros y discípulos. Sólo puede llevarse a cabo el acto psicagógico si se concibe el sí mismo como una tarea abierta, constante e ilimitada a lo largo de la vida. Aparecen aquí rasgos propios del pensamiento existencialista, tanto en su vertiente heideggeriana como en la sartreana. El ser humano es un ser inacabado en constante devenir; la educación y la formación del *éthos* han de responder a esa condición humana, por utilizar la expresión de Hannah Arendt.
- Una *forma de meditación*, tal como se deduce de la característica anterior, pues la tarea de conducirse a sí mismo a lo largo de la vida requiere la aplicación de los ejercicios espirituales o de pensamiento a una reflexión crítica y, al mismo tiempo, *ethopoiética*, sobre uno mismo.

- Un tipo de *relación socio-política* privilegiado, pues en la psicagogía el sujeto se confiere a sí mismo un *estilo de existencia* que sólo puede desarrollar insertándose en ciertos juegos de poder, en ciertas relaciones sociales y políticas elegidas tan libremente como le sea posible en el mundo al que pertenece.
- Un *modelo ético*, pues el compromiso asumido en el acto psicagógico apunta, como la flecha de la que habla Nietzsche, a un objetivo deslocalizado, dado que cada acto formativo-transformativo puede *resonar* en cualquier otro sujeto. Se presupone, por tanto, un *espacio dialógico global*, en el que cada individuo tiene, en potencia, capacidad para actuar *ethopoiéticamente* sobre cualquier otro individuo.



Las principales dificultades a las que se enfrenta el formador en la sociedad actual tienen su origen en la posición en que se ubica la educación en el conjunto de relaciones sociales, políticas y económicas. Comprendida como mecanismo de *preparación* para la vida activa en el trabajo, la educación queda reducida, las más de las veces, a mero instrumento, a simple *propedéutica*: se trata de equipar al alumno con las habilidades que puedan resultar útiles a la sociedad en el momento de su acceso al mundo del trabajo. De este modo, el proceso formativo se orienta en una sola dirección, descuidando la dimensión humana de los sujetos, que se enfrentan a una dificultad añadida a la hora de crearse como personas al haber delegado la familia buena parte de su responsabilidad como institución socializadora y educadora en la escuela. Más allá del debate sobre atribuciones que tal proceso pueda generar, importa destacar aquí el

hecho de que la escuela, el instituto, e incluso la universidad, se convierten en el lugar en que los alumnos, de manera formal o informal, interiorizan buena parte de sus valores, de sus hábitos y de sus vivencias. Sin embargo, estigmatizado en gran medida por los estudiantes y las familias, el *espacio educativo* en el que los sujetos pasan una parte importantísima de sus primeros años de vida, no posee ni la estructura de relaciones emocionales ni la autoridad *ética* necesaria para contribuir de forma provechosa a la formación de la persona. Su paso por la escuela es contemplado por los alumnos, a partir de cierta edad, como una *obligación* (de hecho, así lo establece la ley española hasta los 16 años), más que como un *derecho* o una *oportunidad*. Las propias familias valoran en mayor medida el control que la institución educativa ejerce sobre los hijos, que de otro modo estarían desatendidos a causa de la estructura económica de nuestras sociedades actuales, que las posibilidades *transformativas* que, sin lugar a dudas, deberían acaparar la atención de todos los agentes implicados en el proceso de enseñanza-aprendizaje. En una sociedad del consumo como la que impera hoy en buena parte del planeta, la *educación filosófica* apenas tiene cabida, pues poco aporta a las relaciones productivas una formación más crítica y autoconsciente del *éthos* del individuo. ¿Pará que le sirve al mundo empresarial un sujeto más autónomo, más reflexivo, más autocrítico y exigente con su existencia individual y colectiva? Seguramente, para nada. Surge ante nosotros la que será, sin duda, la mayor dificultad a la hora de plantear una formación basada en la psicagogía. La psicagogía no tiene por qué ser más difícil de implementar que las formas de pedagogía actuales. Tampoco implica mayor inversión. El problema es su utilidad social. Desplazar el acento de la actividad educativa desde la *información* a la *formación*, desde la *capacitación* a la *subjetivación*, implica descoyuntar desde el interior las relaciones de poder que, osificadas, constituyen el soporte sobre el que se apoya todo un sistema de vida humana que ha demostrado ser poderosamente atractivo para todas las culturas, a pesar de sus múltiples limitaciones y perversidades.

La lucha entre los distintos agentes socializadores que actúan sobre el sujeto desde su nacimiento produce una profunda *desorientación moral* en los individuos, incapaces, llegado el momento de adoptar valores y formas de conducta propias, de determinar la procedencia de sus elecciones, el sentido vivencial que tuvieron en su día, y la proyección social que debe guiarlos. La familia reproduce a menudo los *adagios* transmitidos de generación en generación, mezclándolos con la influencia siempre

creciente de los medios de creación de opinión. La escuela, colocada en una difícil situación como agente *formador* pero no necesariamente *humanizador*⁹⁹¹, apenas tiene legitimidad axiológica. ¿Dónde debe encontrar el individuo que progresa hacia su maduración personal los fundamentos de su actuación ética, de su elección vital, de su autoelaboración como sujeto? La respuesta obvia debería ser que en su propia capacidad reflexiva, en su sentido crítico para consigo y para con los otros. Sin embargo, tal habilidad para la reflexión, para el análisis, para el distanciamiento que requiere la comprensión del *sí mismo* y de los otros, apenas ha sido potenciada, en muchos de los casos, a lo largo de su formación. Ante semejante *impasse*, plateamos aquí la necesidad de recuperar el sentido *psicagógico* de la filosofía y de la educación mediante prácticas pedagógicas *humanizadoras*, y no sólo *in-formadoras*. Ahora bien, no puede ocultarse el hecho de que una formación psicagógica parece extralimitarse, al menos desde las perspectivas pedagógicas actuales. ¿Debe desarrollarse la psicagogía en la escuela, en el instituto, en la universidad? ¿Con qué derecho puede un profesor convertirse en *guía de almas*? Contestaremos aquí de una vez por todas: desde el punto y hora en que la sociedad le confía la *educación* del individuo, el maestro se convierte en un guía que tiene que acompañar al individuo en parte de su recorrido a través de la existencia. Su criterio ha de ser respetado dentro de los límites que establece la propia práctica de la psicagogía –no olvidemos que el propio maestro está expuesto a la transformación y a la crítica a través del pacto parresiástico-, y, en ese sentido, su criterio como agente socializador y subjetivador es tan válido como el de cualquier otra institución formativa. Quizás estas afirmaciones puedan parecer, a primera vista, provocativas. Es únicamente una cuestión de perspectiva. Cualquier padre, responsable o no, maduro o no en relación con la educación de sus hijos, protestará airadamente, denunciando como una injerencia una práctica semejante. Sin embargo, no nos escandalizamos (o, al menos, no hacemos gran cosa al respecto) con la intromisión en la vida privada que suponen los medios de comunicación. A la televisión, a los periódicos, al cine o a la industria del entretenimiento digital, a todos estos *pseudoformadores de opinión*, no les exigimos apenas responsabilidades. ¿Puede alguien, honestamente, creer que un profesor adecuadamente seleccionado para su labor, persiga fines más torticeros que una cadena de televisión o un periódico? Más aún, dado que uno de los objetivos principales de la

⁹⁹¹ Piénsese, por ejemplo, en el intenso debate que, reforma educativa tras reforma educativa, están generando en los últimos años las materias relacionadas con la educación para la ciudadanía y la educación ético-cívica.

enseñanza psicagógica es desarrollar el sentido crítico, la capacidad de reflexión y análisis, su fruto es al mismo tiempo el antídoto contra cualquier abuso que pudiera ocultar su práctica.

Bibliografía

La bibliografía recogida en esta sección no pretende ser una referencia exhaustiva de la obra de Foucault ni de la de Hadot, así como tampoco persigue ofrecer un panorama detallado de las producciones en torno a las figuras de ambos filósofos. En lugar de ello, se muestra aquí el conjunto de las obras utilizadas a lo largo de la presente investigación. Se han consignado únicamente aquellas obras sin las que aspectos determinados de este trabajo no podrían comprenderse o seguirse en profundidad, de modo que algunos títulos citados en las páginas anteriores pueden estar ausentes por tratarse de simples referencias, y no de material empleado extensamente.

Cuando un artículo perteneciente a una obra recogida en la bibliografía nos ha parecido suficientemente relevante, se ha incluido como referencia separada. Lo mismo ocurre para el caso de la gran compilación de artículos y entrevistas de Foucault, *Dits et écrits*, de la que se han destacado las entradas más utilizadas, y para *Exercices spirituels et philosophie antique* de Hadot.

OBRAS DE FOUCAULT

- *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (traducción de Fernando Fuentes Megías), Paidós, Barcelona, 2004.

- *Dits et écrits*, Gallimard, París, 2001 (edición en 2 volúmenes). Los artículos y entrevistas recogidos en esta obra que se han utilizado para realizar esta tesis son:

- « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », vol. II, pp. 1428-1450.
- « À quoi rêvent les Iraniens? », vol. II, pp. 688-694.
- « Entretien avec Foucault », vol. II, p. 860-914.
- « Inutile de se soulever? », vol. II, pp. 790-794.
- « La fonction politique de l'intellectuel », vol. II, pp. 109-114.
- « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », vol. I, pp. 608-612.
- « La vie: L'expérience, et la science », vol. II, pp. 1582-1595.
- « Le combat de la chasteté », vol. II, pp. 1114-1127.
- « Le retour de la morale », vol. II, pp. 1515-1526.
- « Le souci de la vérité », vol. II, pp. 1465-1468.
- « Les techniques de soi », vol. II, pp. 1602-1632.
- « L'éthique su souci de soi comme pratique de la liberté », vol. II, pp. 1527-1548.
- « Qu'est-ce que les Lumières ? », vol. II, pp. 1498-1507.
- « Pour une morale de l'incorfort », vol. II, pp. 783-787.
- « Préface à l' « Histoire de la sexualité » », vol. II, pp. 1398-1403.
- « Sexualité et solitude », vol. II, pp. 987-997.
- « Sexualité et vérité », vol. II, pp. 136-137.
- « Struturalisme et poststructuralisme », vol. II, pp. 1250-1276.
- « What is Enlightenment? », vol. II, pp. 1381-1397.

- *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 2012.

- *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976.
- *Histoire de la sexualité II. L'usage de plaisirs*, Gallimard, París, 1984.
- *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984.
- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1961.
- *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969.
- *Le courage de la vérité*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 2009.
- *Le gouvernement de soi et des autres*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 2008.
- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 1965.
- *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard-Seuil, París, 2001.
- *L'Ordre du discours*. Lección inaugural del Collège de France, Gallimard, 1971.
(Versión en español: *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1999.)
- *L'origine de l'herméneutique de soi*, Vrin, París, 2013.
- *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 2004.
- *Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, París, 1963.
- *Nietzsche, la Généalogie, et l'Histoire*, Presses Universitaires de France, París, 1971.
- *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 2014.

- *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

OBRAS DE HADOT

- *Discourse et mode de vie philosophique*, Les Belles Lettres, París, 2014.
- *Éloge de la philosophie antique*, Éditions Allia, París, 1997.
- « *Epistrophè et metanoia* », en *Actes du XI^e congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, Louvain-Amsterdam, Nauwelaerts, 1953 (reeditado como « *Conversion* » en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 223-235).
- *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, París, 2002. Por tratarse de una obra recopilatoria, destacamos a continuación los artículos y entrevistas más utilizados en esta investigación :
 - « *Exercices spirituels* », publicado por primera vez en 1977, reeditado en *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 19-74.
 - « *Exercices spirituels antiques et « philosophie chrétienne »* », pp. 75-98.
 - « *La figure de Socrate* », pp. 101-141.
 - « *La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle* », pp. 145-164.
 - « *Qu'est-ce que l'éthique? Entretien avec Pierre Hadot* », (los entrevistadores son Arnold I. Davidson y Sandra Laugier), pp. 377-391.
 - « *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences* », pp. 305-311.
- « *Jeux du langage et philosophie* », *Revue de métaphysique et de morale*, 67:3, 1962.
- *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Mar Aurèle*, Fayard, París, 1992.
- « *La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine* », en HADOT, P., *Discours et mode de vie philosophique*, Les Belles Lettres, París, 2014.
- *La Philosophie comme manière de vivre*, París, 2001, Albin Michel.

- *Le voile d'Isis*, Gallimard, París, 2004.

- *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Siruela, Madrid, 2010 (la 1ª edición francesa en Albin Michel es de 2008).

- « Pierre Hadot: histoire du souci. », en *Magazine littéraire*, nº 345, julio-agosto de 1996, pp. 18-23.

- *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, París, 1997.

- *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, 1998, FCE.

- « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », en VV.AA., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, París, 1989, pp. 261-270.

- « Reflexions sur les limites du langage à propos du “Tractatus logico-philosophicus” de Wittgenstein », *Revue de métaphysique et de morale*, 64, (1959).

- *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Valencia, 2007, Pre-Textos.

LITERATURA PRIMARIA

DILTHEY, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, FCE, México, 1951.

GUIBERT, Hervé, *A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Gallimard, París, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Escritos pedagógicos*, FCE, México D.F., 1998 (traducción e introducción de Arsenio Ginzó).

- *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tres volúmenes, FCE, México, 1996 (traducción de Wenceslao Roces.).

HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

- *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

JENOFONTE, *Apología* (traducción de José Antonio Caballero López), Alianza Editorial, Madrid, 2009.

- *Recuerdos de Sócrates* (traducción de Juan Zaragoza), Gredos, Madrid, 1993.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de E. Miñana Villagrasa y Manuel García Morente, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997.

- *Filosofía de la historia*, FCE, Madrid, 1997.

MARCO AURELIO, *Meditaciones*, (traducción de Bartolomé Segura Ramos), Alianza Editorial, Madrid, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, (traducción de Germán Cano), Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

- *Ecce homo* (traducción de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid, 1971.

- *Humano, demasiado humano* (traducción de Alfredo Brotons Muñoz), Akal, Madrid, 1996.
- *Schopenhauer como educador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009 (traducción de Jacobo Muñoz).
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en F. NIETZSCHE y H. VAIHINGER, *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 1994.

PLATÓN, *Apología* (traducción de J. Calonge), Gredos, Madrid, 1985.

- *Banquete*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1993 (traducción de Luis Gil).
- *Carta VII* en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1993.
- *Laques* (traducción de Francisco P. de Samaranch) en *Obras completas*, Madrid, 1993, Aguilar.
- *República* (traducción de Conrado Eggers Lan), Gredos, Madrid, 1986.

SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, traducción de Ismael Roca Meliá para Gredos, Madrid, 2000.

STIRNER, Max, *El único y su propiedad*, Valdemar, Madrid, 2013.

WITTGENSTEIN, L., *Conferencia sobre ética*, según la traducción de Fina Birulés, en *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

LITERATURA SECUNDARIA

ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 3, Del barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII), Espasa Calpe, Madrid, 1988.

ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap y SCHOFIELD, Malcolm (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge, *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

ARIÈS, Philippe, *Historia de la muerte en Occidente*, Acantilado, Barcelona, 2000.

ARTIÈRES, Philippe y POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *D'après Foucault*, Éditions Points, París, 2012.

BADIOU, Alain, *Seconde manifeste pour la philosophie*, Flammarion, París, 2009.

- “Panorama de la filosofía contemporánea francesa”, en VV.AA., *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, de Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2005.

BALL, Stephen J. (Comp.), *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Morata, Madrid, 2001 (la primera edición inglesa es de 1990).

- “Profesionalismo, gerencialismo y performatividad”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, n° XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, pp. 85-104.

BALLAUDÉ, Jean François, « Rétroaction philosophique : Pierre Hadot, les anciens et les contemporaines », en DAVIDSON, Arnold I. y WORMS, Frédéric (directores), *Pierre*

Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, París, 2010.

BÁRCENA, Fernando, *El aprendiz eterno. Filosofía, educación y arte de vivir*, Miño y Dávila Editores, Madrid, 2012.

- “Philosophy of Education, the Production of the Presence and the Poetic Distance”, en *Bajo Palabra*, II Época, nº6 (2011), pp. 27-28.

BERNABÉ, Alberto, *Fragmentos presocráticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

BERNAUER, James y RASMUSSEN, David (eds.), *The Final Foucault*, MIT Press, 1988.

BRANHAM, Robert Bracht y GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, *Los cínicos*, Seix Barral, Barcelona, 2000, (la primera edición inglesa es de 1996).

BOTTON, Alain, *The Consolations of Philosophy*, Hamish Hamilton, 2000. En 2001 fue publicado por Penguin Books.

BRAUN, Lucien, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Editions Ophrys, París, 1973.

BUTLER, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrurtu Editores, Buenos Aires, 2012, (la primera edición inglesa es de 1987).

CANFORA, Luciano, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Anagrama, Barcelona, 2002.

CARNEVALI, Barbara, « Le moi ineffaçable : exercices spirituels et philosophie moderne », en DAVIDSON, Arnold I. y WORMS, Frédéric (directores), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, París, 2010.

CASTRILLÓN, Humberto Quinceno, “Foucault, ¿pedagogo?”, en *Revista Educación y Pedagogía* de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, número XV, vol. 37, de septiembre-diciembre de 2003, “Foucault, la educación y la pedagogía”, pp. 199-216.

CASTRO, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004.

CHASE, Michael, “Remembering Pierre Hadot – Part I”. Artículo publicado en dos partes tras la muerte de Hadot en abril de 2010. Puede encontrarse en la página de Harvard University Press Blog: www.harvardpress.typepad.com/hup_publicity/2010/04/pierre-hadot-part-1.html.

COOPER, John M., *Pursuits of wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton University Press, Princeton, 2012.

CUSSET, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Éditions La Découverte, París, 2003.

DAVIDSON, Arnold I., “Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought.”, en GUTTING, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Nueva York, 2003, pp. 123-148.

- “La fin de l’herméneutique de soi”, en LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane y SFORZINI, Arianna (dirs.), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2013, pp. 67-76.

DAVIDSON, Arnold I. y WORMS, Frédéric. (directores), *Pierre Hadot, l’enseignement des antiques, l’enseignement des modernes*, Éditions Rue D’Ulm/Presses de l’École normale supérieure, París, 2010.

DEFERT, Daniel, “Chronologie”, en FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, Gallimard, París, 2001 (edición en 2 volúmenes), vol. 1, pp. 13-90.

DELIGNY, Ferdinand, *Graine de crapule*, Éditions du Scarabée, París, 1960.

DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1998 (aunque el original es francés, la primera edición de la obra se hizo en inglés, en 1979).

DETIENNE, Marcel, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Le Livre de Poche, 2006.

DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul, “What is Maturity? Habermas and Foucault on ‘What is Enlightenment’”, en HOY, D. C. (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Oxford, 1986.

DROIT, Roger-Pol, *Vivre aujourd’hui. Avec Socrate, Épicure, Sénèque et tous les autres*, Odile Jacob, París, 2012.

DUBET, François, “Foucault et l’école: une absence d’usage”, en H. OULC’HEN, *Usages de Foucault*, PUF, París, 2014, pp. 231-250.

ECHEVERRI SÁNCHEZ, Jesús Alberto, “El mundo que Foucault dona al pensamiento pedagógico”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, nº XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, pp. 5-7.

ERIBON, Didier, *Foucault*, París, 1991, Flammarion.

- *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, París, 1994.

FERRY, Luc, *Apprendre à vivre*, Éditions Plon, París, 2006.

FIMIANNI, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica, clínica, ética*, Herramienta Ediciones, 2005.

FLYNN, Thomas, “Foucault as parrhesiast”, en BERNAUER, James y RASMUSSEN, David (eds.), *The Final Foucault*, MIT Press, 1988, pp. 102-118.

FREITAS, Alexandre Simão de, “A *parresía* pedagógica de Foucault e o *êthos* da educação como psicagogia”, en *Revista Brasileira de Educação*, v. 18, n. 53, abril-junio de 2013, pp. 325-338.

GARCÍA GUAL, Carlos, *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

- *Los siete sabios (y tres más)*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- “Presentación”, en GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, en la edición de RBA, Barcelona, 2005.

GERNET, Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, París, 2004.

GROS, Frédéric (coord.), *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, París, 2002.

GROS, Frédéric, « La *parrhêsia* chez Foucault (1982-1984) », en GROS, Frédéric (coord.), *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, París, 2002, pp. 155-166.

- “Situation du cours”, en FOUCAULT, M., *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard-Seuil, París, 2001, pp. 487-526.
- “*Subjectivité et vérité*: quelques concepts inédits”, en LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane y SFORZINI, Arianna (dirs.), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984*, op. cit., pp. 79-86.

GUTHRIE, William K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. V, *El último Platón y la academia*, Gredos, Madrid, 1992.

GUTTING, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Nueva York, 2003.

HABERMAS, Jürgen, “La flecha en el corazón del presente”, en *Ensayos políticos*, Editorial Península, Barcelona, 1988, pp. 138-146.

HALPERIN, David, *San Foucault*, Ediciones Literales, Córdoba (Argentina), 2004.

HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1954.

JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, Madrid, 1961 (la primera edición inglesa es de 1961).

KINNEY, Daniel, “Herederos del Perro: La personalidad cínica en la cultura medieval y renacentista”, en BRANHAM, Robert Bracht y GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, *Los cínicos*, Seix Barral, Barcelona, 2000.

LONG, Anthony A., *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, (la primera edición inglesa es de 1975).

LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane y SFORZINI, Arianna (dirs.), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984.*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2013.

LUQUE FERNÁNDEZ, María, “El poder de la música: la teoría del éthos”, *Sequentia, Revista Digital*, Número 2, Invierno 2004, ISSN - 1696-8255.

MACEY, David, *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid, 1995.

MANDOSIO, Jean-Marc, *Longevité d'une imposture: Michel Foucault*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, París, 2010.

MARSHALL, James D., *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education*, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 1996.

MAS TORRES, Salvador, *Ethos y pólis*, Istmo, Madrid, 2003.

MASSCHELEIN, Jan, “Philosophy of Education”, *Bajo palabra. Revista de Filosofía*. II Época, nº 6 (2011), pp. 39- 40.

- “The discourse of the Learning Society and the Loss of Childhood”, en *The Journal of Philosophy of Education Society*, vol. 35, nº 1, Blackwell Publishers, Oxford, 2001.

MERQUIOR, José G., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, FCE, México, 1988.

MILLER, James, *La pasión de Michel Foucault*, Tajamar Editores, Santiago de Chile, 2009 (la 1ª edición en inglés es de 1993).

- *The Philosophical Life*, Oneworld Publications, 2012.

MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, Sexto Piso, Madrid, 2014.

NEHAMAS, Alexander, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

NIEHUES-PRÖBSTIG, Heinrich, “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, en BRANHAM, Robert B. y GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, *Los cínicos*, Seix Barral, Barcelona, 2000.

NUSSBAUM, Martha C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003 (la 1ª edición inglesa es de 1994).

OUTRAM, Dorinda., *Panorama de la Ilustración*, Blume, Barcelona, 2008.

PAGNI, Pedro, “El cuidado ético de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault”, en *Revista de Educación*, 360, enero-abril de 2013.

POPKEWITZ, Thomas y BRENNAN, Marie (Eds.), *Foucault's Challenge: Discourse, Knowledge, and Power in Education*, Teachers College Press, 1997 (hay traducción española: T. POPKEWITZ y M. BRENNAN, *El desafío de foucault. Discurso, conocimiento y poder en la educación*, Pomares-Corredor, Barcelona, 2000).

RIST, John M., *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona, 1995 (la primera edición inglesa es de 1969).

RODRÍGUEZ, Delfín, *Del Neoclasicismo al Realismo*, Historia 16, Madrid, 1996.

RUNGE PEÑA, Andrés Klaus, “Foucault o de la revaloración del maestro como condición de la relación pedagógica y como modelo de formación. Una mirada pedagógica a la hermenéutica del sujeto”, en *Revista de Educación y Pedagogía*, Facultad de Educación de la Universidad de Antioquía, nº XV, vol. 37, septiembre-diciembre de 2003, pp. 217-232.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 2008.

SÁNCHEZ MECA, Diego, *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, UNED, Madrid, 2004.

SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio., *Polémica entre cristianos y paganos*, Akal, Madrid, 1986.

SCHRIFT, Alan D., *Twentieth-century French Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.

- “The Effects of the Agrégation de Philosophie on Twentieth-Century French Philosophy”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no. 3 (2008), pp. 449-474.

SENEILLART, Michel, “Le cachalot et l’écrevisse. Réflexion sur la rédaction des Cours au Collège de France”, en *L’Herne. Foucault*, Éditions de l’Herne, París, 2011, pp. 147-155.

- “Situation du cours”, en FOUCUALT, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 2012, pp. 321-350.
- “Le cours *Du gouvernement des vivants* dans la perspective de l’*Histoire de la sexualité*”, en LORENZINI, D., REVEL, A. y SFORZINI, A. (dirs.), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984.*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2013, pp. 31-51.

STANDISH, Paul, “Concepciones rivales de la Filosofía de la Educación.”, en *Encounters on Education*, volumen 8, otoño de 2007, pp. 17-27.

- “The Philosophy of Education, and the Education of Philosophy”, *Bajo palabra*, II Época, nº 6 (2011), pp. 45-46.

VV.AA., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, París, 1989.

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Foucault y los historiadores. Análisis de una coexistencia*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre, *El individuo, el amor y la muerte*, Paidós, Barcelona, 2001 (La primera edición francesa es de 1989).

- *Mythe et pensée chez les Grecs*, Seuil, Paris, 1965.

VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Éditions du Seuil, París, 1996.

- *Foucault. Sa pensée. Sa personne*, Albin Michel, París, 2008.
- *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, París, 2007.

WINOCK, Michel, *Le siècle des intellectuels*, Éditions du Seuil, París, 1997.

